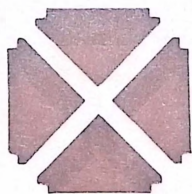
ISSN 0034-4486

Renovatio

aprile - giugno 1988 - anno XXIII - numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

LXXXVII FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 586.437

CON APPROVAZIONE
ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27 - 10 - 1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa
Periodica Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

aprile - giugno 1988 - anno XXIII - numero 2

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* LA CASISTICA

SAGGI:

ARTICOLI:

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

ANTOLOGIA:

ABBONAMENTO 1988

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1988 sono così stabilite:*

Italia	lire	20.000
Estero	lire	30.000
Sostenitore	lire	50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

LA CASISTICA

Nella cultura moderna è una imputata, press'a poco come accade per la manualistica.

Ma, la CASISTICA che cosa è? È l'applicazione dei principî a singoli casi concreti. Ha ancora posto nella considerazione di qualunque scienza?

Anzitutto ha spazio. I casi da risolvere — parliamo specialmente della Teologia Morale — sono diversissimi e la diversificazione è portata da diversissime circostanze e sfumature, pur reclamando l'applicazione dello stesso principio. E qui sta il fondamento della questione. Infatti la difficoltà, alla quale si deve ovviare, è proprio nella estrema numerosità di tali sfumature, le quali possono far credere alla necessità di principî diversi da quelli richiesti.

La casistica risolve un certo numero di casi del genere. NORMALMENTE RISOLVE QUELLI CHE HANNO L'ARIA DI ESSERE I PIÙ COMPLICATI.

Ma la casistica assolve ad un altro compito: quello dell'addestramento. L'esercizio crea l'abitudine, perché

snellisce le nostre facoltà mentali, affina la facoltà di distinguere la sostanza del caso dalle circostanze che lo fanno parere diverso, mentre diverso non è.

Ne deriva una ginnastica intellettuale che è utile agli stessi campioni ed atleti dell'intelletto, perché talvolta anche ad essi si presenta il caso insolito od assolutamente nuovo.

È su questo aspetto che appare di più l'utilità della casistica in Teologia morale.

Vi è anzitutto il campo economico. È il campo ove più universale è il gioco, istigato ferocemente dall'istinto del guadagno.

Le combinazioni, i sottintesi, i silenzi di copertura, le particolari interpretazioni delle leggi, le sfruttate dimenticanze della parte avversa, sono tali da costituire una fonte di facilissime confusioni e di errori anche in Confessori avveduti e praticoni. I CASI costituiscono dei veri fari illuminanti.

Non bisogna dimenticare che anche il campo sani-

tario si apre ad un uso amplissimo della casistica. Ogni nuova possibilità, nella quale la scienza apre strade prima inesplorate, pone la difficile questione del dove la legge di natura, inviolabile, proibisce od ammette. Ed anche quando essa appare chiara, spesso basta un piccolo particolare a far sorgere il dubbio; ed è ovvio il soccorso della casistica. Anche perché il confronto tra i vari casi, spesso aiuta a risolvere altri casi.

Tutto questo è vero, ma non può condurre ad un errore o ad una sfacciata sostituzione della Teologia morale colla casistica?

I principi di tale Teologia debbono essere inoculati con tale profondità e chiarezza da rendere gli alunni capaci di risolvere da sé i casi occorrenti, e sono i più. Ma non si può dimenticare che occorreranno per tutti i casi difficili, per i quali sopravvive la necessità della casistica; od almeno la sua opportunità.

Tale forma, ausilio della scienza, serve a combattere uno dei peggiori difetti della cultura moderna: quello di andare sulle generali, con tutta la colpevole leggerezza di omettere le pazienti analisi, vero contributo alla certezza della coscienza.

ISLAM, ERRORE O ERESIA?

Aspetti e tendenze della teologia missionaria dei secoli XII-XIV

(parte quarta)

Capitolo Quarto

MAOMETTO NEI COMMENTARI ALL'APOCALISSE DAL SEC. XII

I commentari all'Apocalisse, a partire dal secolo XII, costituiscono uno dei capitoli della letteratura cristiana con interesse all'Islam e a Maometto, considerati dal punto di vista della teologia della storia o dell'escatologia cristiana. La complementarietà del tema va ricercata in altri due campi paralleli contemporanei, che sono, il primo, quello delle controversie antislamiche latine, il secondo, quello della teologia dell'anticristo, che nel medioevo in particolare offre una documentazione abbondante.

Il primo scrittore che applica con ampia consapevolezza e con abbondante documentazione il nuovo metodo esegetico nel 'genere apocalittico' suggerito da Gioacchino da Fiore, è proprio Nicola di Lyra, francescano, tanto che si può considerare come il caposcuola di un filone esegetico le cui note, in crescendo, risuoneranno fino a tutto il secolo XVII.

Ma prima di entrare in 'medias res', è opportuno segnalare alcuni riferimenti al tema Maometto-anticristo nell'ambito delle controversie latine medievali e della teologia dell'anticristo, dopo una breve nota sullo 'status quaestionis' dei commentari all'Apocalisse.

Un breve excursus storico ci permetterà di individuare i tempi e le modalità con le quali il tema di Maometto-anticristo si inserisce nella esegesi dell'Apocalisse (1).

Possiamo distinguere cinque momenti della storia dei commentari. I primi autori che si sono occupati dell'Apocalisse, S. Giustino martire, S. Ireneo, S. Ippolito, Tertulliano, Clemente d'Alessandria, Origene e Metodio d'Olimpo, avevano la consapevolezza che questo libro custodisse i segreti degli ultimi tempi; essi sono quasi tutti millenaristi e debitori alla tradizione giudaica insistendo sul carattere personale dell'Anticristo; soprattutto va segnalato che nessuno di loro stabilì uno stretto rapporto tra gli ultimi tempi e avvenimenti precisi della loro epoca.

I primi commentatori in senso proprio dell'Apocalisse sorgono dal sec. IV in poi, in occidente e in lingua latina e sono Vittorino, Tyconio, Gerolamo e Agostino. Essi creano un principio di interpretazione 'scientifica' costituito dalla teoria della ricapitolazione. Le tracce di millenarismo ancora presenti in Vittorino, vengono definitivamente rifiutate da Tyconio, Gerolamo e Agostino; quest'ultimo, che sarà il maestro del medioevo, si è occupato dell'Apocalisse nel libro XX del 'De Civitate Dei'; egli è fedele alla tradizione dell'Anticristo personale e rigetta l'ipotesi di interpretare i simboli apocalittici (la bestia del cap. XIII e XVII) come riferiti a popoli determinati o a persone specifiche.

Dopo l'epoca patristica, superate le ipotesi millenariste, dal sec. V alla scolastica, si matura l'idea che la 'profezia' ha per oggetto principale il dramma della lotta della Chiesa e del Mondo in senso generico, senza però delimitare i tempi storici e le modalità temporali di tale lotta in atto. La teoria della ricapitolazione viene considerata il principio letterario di interpretazione. Più che non la chiesa greca (2) e siriaca (3) è la chiesa latina (4), fedele sostanzialmente ai principi di Tyconio

---

(1) Un panorama storico-metodologico dei commentari all'Apocalisse lo si veda in ALLO, E. B., *L'Apocalypse*, Paris 1921, 216-240.

(2) Mi riferisco a Andrea di Cesarea (VI o VII sec.), a Ecumenio (verso il 600), Areta di Cesarea (verso il 900).

(3) Il commentatore conosciuto è Dionigi Bar Salibi († 1171).

(4) Gli scrittori sono: Primasio (verso il 540), Cassiodoro (dopo il 540), Apringio (VI secolo), Pseudo-Agostino (VI-VII sec.), Beda il Venerabile (672-735), Ambrogio Ansberti (sec. VIII), Alcuino (725-804), Bruno d'Asti (XI-XII sec.), Ruperto di Deutz (1120), Alberto il Grande (sec. XIII) e altri.

e Agostino, che si applica a ricercare le note anticristiche della storia, senza però identificarli materialmente negli avvenimenti ricorrenti tra l'inizio del cristianesimo e la fine del mondo.

Una via di esegesi del tutto nuova si prospetta con Gioacchino da Fiore, cui si collegano lo Pseudo Tommaso e Pietro Olivi, e con Nicola di Lyra; il principio nuovo consiste nel trovare un riscontro delle caratteristiche dell'era escatologica in avvenimenti particolari e concreti della storia umana. Il processo avviene in due momenti interferenti, il primo consistente nella periodicizzazione della storia in rapporto agli ultimi tempi, il secondo, nella identificazione dell'opera dell'Anticristo in momenti storici precisi e in personaggi particolari.

È a questo punto dell'iter evolutivo dell'esegesi 'apocalittica' che prende consistenza e interesse il nostro tema, in quanto il 'maomettanesimo' viene considerato uno dei periodi anticristici e Maometto uno dei personaggi storici identificabili o con l'Anticristo, o come uno dei principali anticristi.

Succede a queste interpretazioni fantastiche e fanatiche di Gioacchino e di Nicola di Lyra, la reazione 'scientifica' degli autori del rinascimento e successivamente dei secc. XVII-XVIII. In questo momento di reazione assistiamo allo scontro frontale di due tesi in atto, quella dei sostenitori Maometto-anticristo e quella contraria. La letteratura di questo periodo è così esplicita e ricca di particolari che in base ai dati offerti è possibile ricostruire sostanzialmente la storia del problema.

L'escatologismo medievale

Studi recenti hanno messo a fuoco questo argomento (5), noi lo riprendiamo dal punto di vista delle conclusioni, per sottolinearne l'interferenza e i punti di contatto con il nostro problema.

R. Manselli (6) sottolinea come il punto obbligato di partenza per la comprensione della letteratura medievale in merito, sia il pensiero di S. Agostino, che ritiene il primo degli

---

(5) Mi limito a segnalare: BREZZI, P., *Ottone di Frisinga*, in *Bollettino dell'Istituto Storico per il Medio Evo e Arch. Mur.* 54 (1939), 129-328; MANSELLI, R., *La lectura super Apocalypsim di Pietro Olivi*, Roma 1955; BIGALLI, D., *I Tartari e l'Apocalisse. Ricerche sull'escatologia in Adamo di Marsch e R. Bacone*, Firenze 1971.

(6) MANSELLI, R., *op. cit.*

scrittori cristiani che si è posto in modo riflesso il problema degli ultimi tempi. L'escatologismo agostiniano trasmesso al medioevo è fortemente condizionato dalla considerazione della sua età come 'aetas decrepita', che senza essere la fine dei tempi, contiene in sé le caratteristiche preannunciatrici della 'parousia' del Signore.

Se da una parte Agostino ha contribuito a diminuire la tensione escatologica viva in occidente, dall'altra, fornendo le circostanze precise e specifiche preannunciatrici della fine dei tempi, ha tramandato il codice di ricognizione incentivante la tensione escatologica. I segni sono: la predicazione del Vangelo in tutto il mondo, i prodigi celesti, la profonda decadenza morale, l'inquietudine del mondo espressa nelle sue lotte sanguinose. Alla fine di queste miserie sopraggiungerà l'Anticristo, dalla tribù di Dan, creduto il Messia dai giudei, che con l'aiuto di satana, giungerà al potere, perseguitando e tormentando i cristiani, dopo tutti i precedenti anticristi.

Questa visione agostiniana avrebbe influenzato Gregorio Magno, Isidoro di Siviglia, Beda il Venerabile, Adsone, Oddone ed anche gli scrittori del sec. XII ardentemente interessati anche all'escatologismo, come Pietro il Venerabile, Bernardo di Morval, Anselmo di Havelberg, Ottone di Frisinga, Geroh di Reichersberg e altri.

La preoccupazione di H. De Lubac (7), nello studio dell'escatologismo cristiano nella storia medievale è quella di rilevare il carattere abitudinario, quasi di litania, della denuncia della precarietà dell'esistenza terrestre e dell'incessante urgenza della fine estrema. Le allusioni alla prossima venuta dell'Anticristo sono numerose da costituire un 'vero genere letterario, adottato dai moralisti, dai riformatori e dai polemisti, che drammatizzano volentieri la situazione'. Ogni sventura pubblica, ogni abuso, ogni piaga della Chiesa annuncia la catastrofe finale; così come ogni eretico, ogni prelato orgoglioso o scandaloso o antipapa è 'Anticristo' in quanto in essi si manifesta il 'mistero d'iniquità'. Lo stesso autore è molto cauto nell'ammettere però presso gli scrittori medievali, anche quelli della scuola tedesca, il pronunciarsi sul realizzarsi, negli avvenimenti e personaggi storici contemporanei, dell'Anticristo: « nihil historicum sonat », « nihil historicum est accipiendum »; « nihil historialiter narratur » nei libri sacri; soprattutto l'Apocalisse è un libro da

---

(7) DE LUBAC, H., *Esegesi medievale*, Roma 1972, I, 944-1002.

leggere in 'estasi' così come è stata scritta dal suo autore « signis et figuris ».

Questa osservazione largamente documentata dall'autore ci permette di concludere che solamente con Gioacchino da Fiore l'Anticristo prende forma e nome negli avvenimenti e personaggi storici, nel nostro caso, il nome di Islam e di Maometto. È dunque assolutamente nuova l'identificazione dell'Anticristo con personaggi e fatti storici, anche se non è del tutto nuova, documentata con altre ragioni, la medesima affermazione già precedentemente ventilata da Paolo Alvaro (sec. IX) (8) e ampiamente usata, nella controversia, da Pietro di Cluny.

Maometto-anticristo nella controversia latina

Sono i due controversisti che aprono e chiudono cronologicamente la controversia latina a mettere in maggior evidenza la configurazione diabolico-anticristica di Maometto, Pietro di Cluny (1092-1156) e Ricoldo di Montecroce (1243-1306).

La componente escatologica di Maometto è così rimarcata in Pietro da far pensare che essa costituisca l'asse fondamentale di interpretazione del fenomeno islamico e del personaggio Maometto dal punto di vista teologico (9). Il vertice delle espressioni in merito è questo: « Summa vero huius heresis intentio est, ut Christus neque Deus neque Filius Dei esse credatur (...). Quae quidem olim diaboli machinatione concepta, primo per Arrium seminanata, deinde per istum sathanam scilicet Mahumet, provecta per Antichristum vero, ex toto secundum diabolicam intentionem complebitur. Cum enim dicat beatus Hylarius, Antichristi originem in Arrio extitisse, dum quod ille caepit, verum filium Dei Christum esse negando, et creaturam dicendo, Antichristus tandem nullo modo illum Deum vel Dei filium, sed nec etiam bonum hominem fuisse asserendo

---

(8) Paolo Alvaro nell'854 pubblica l'*Indiculus luminosus* (P.L. CXXI con lo scopo di risvegliare nei suoi correligionari spagnoli il coraggio di fronte all'Islam dominatore. Dice che, come un tempo, i precursori della Bestia furono Domiziano, Nerone, Antioco e altri, ora è il momento di Maometto; egli che ha soggiogato, come annunciava Daniele, tre regni, quello dei Greci, dei Franchi o dei Romani e quello dei Goti d'Occidente. Sebbene egli non nomini Maometto direttamente, vi allude chiaramente: « Perché si è eretto contro Cristo, maestro di umiltà, e contro i lievissimi e graditi suoi precetti, ed ha usato ostinazione, verga e spada, giustamente è stato chiamato Anticristo, chi è stato trovato apertissimo diffamatore e abilissimo distruttore della religione cristiana ».

(9) G. RIZZARDI, *I teologi del sec. XII si interrogano sull'Islam*, in *Teologia*.

consummaturus est, merito impiissimus Mahumeth inter utrumque medius a diabolo provisus ac preparatus esse videtur, qui et Arrii quo/dammodo supplementum, et Antichristi peiora dicturi, apud infidelium mentes maximum fieret nutrimentum » (10).

Dunque la sequenza Arrio-Maometto-Anticristo, sebbene non identifichi Maometto con l'Anticristo, conferisce a Maometto una configurazione fortemente escatologica. Un'altra modalità comune in Pietro per designare la dimensione anticristica è espressa con il legame Maometto-satana « quasi instrumento et organo sibi aptissimo » (11), essendo satana il maestro diretto di Maometto « omnes pene antiquarum heresum feces quas diabolo imbuente sorbuerat ».

Le prove che Maometto fa parte del macchinoso disegno diabolico-anticristico sono, da una parte, il rinnegamento della filiazione divina di Gesù, dall'altra, l'usurpazione delle prerogative messianiche e profetiche, infine, la costituzione di un impero di fedeli contrapposto a quello cristiano (12).

Osserviamo ancora una volta che Pietro di Cluny è il primo tra i teologi della controversia a stabilire il rapporto tra Maometto e l'Anticristo, precedendo in questo Gioacchino da Fiore, nel suo commento all'Apocalisse; l'interpretazione biblica di Gioacchino sopravviene come documentazione biblica di un fatto già avanzato teologicamente.

Ricoldo di Montecroce nel capitolo I dell'*Improbatio Alcorani* (13) dopo aver definito l'Islam confluenza di tutte le eresie, « (...) Notandum igitur est, quod omne antiquorum coenum, quod diabolus in aliis sparsim disseminavit, in Mahometum comprehensim evimuit », sottolinea, al modo di Pietro di Cluny, la dimensione anticristica di Maometto: « Haec autem longius exposui, ut omnes agnoscant, quod illud quod in principio in mundo per Arium seductor diabolus non potuit perficere, hoc post haec marcescente, quidem in Ecclesia zelo, malitia autem crescente, per Mahometum adimplevit, et tandem per Antichristi nequitiam roboravit ». L'intento finale di Mao-

(10) J. KRITZECK, *Summa totius haeresis Saracenorum*, in *Peter the Venerable and Islam*, Princeton N.Y., 1964, 208.

(11) *Ivi*, 209.

(12) *Ivi*, 204, 205, 208.

(13) Si veda in una delle fonti facilmente accessibile: *Contra Mahometem* in P.G. 154, 1035-1152 (è il testo latino dell'opera che compare vicino alla traduzione greca compiuta da Demetrio Cidonio).

metto si identifica con quello dell'Anticristo: « Qui persuadebit mundo, quod neque verus Deus neque Dei filius est Christus, et neque homo. Principalis intentio Mahometi est, persuadere Christum neque Deum neque Filium esse Dei » (14). Maometto è dunque il braccio destro del diavolo: nel preparare la via dell'Anticristo « Machumeus Antichristi praecursor exsistens, viam praeparavit in mundo filio perditionis » (15) e nello stendere il Corano « (...) primum Alcorani auctorem non hominem fuisse sed diabolus, qui propria invidia et divina permissione, propter peccata populi, praevaluit inchoare solemniter et efficaciter perfidiam Antichristi » (16).

La visione primaria di Ricoldo tuttavia non è di mostrare l'Islam 'anticristico', in quanto l'intento dei suoi scritti è fondamentalmente missionario e sebbene sottolinei con eguale rimarcatura l'aspetto anticristico egli mira, per 'viam rationis' e per 'viam negationis', a portare l'Islam alle soglie del cristianesimo (17).

Come si può constatare il linguaggio 'Maometto-anticristo' pervade i testi della controversia sostenuto da ragioni propriamente teologiche senza però alcun suffragio a livello biblico e in specifico dell'Apocalisse. Si presenta quindi assolutamente originale rispetto alla controversia il tentativo di vedere 'profetizzato' il nome di Maometto e la sua missione anticristica. È il lungo viaggio che compiremo sottoponendo all'attenzione alcuni commentari all'Apocalisse a partire dal sec. XI-XII.

I commentari dei secoli XI-XII

Tra tutti i commentatori all'Apocalisse di questi due secoli, Anselmo Laon, Bruno d'Asti, Ruperto di Deutz, Ricardo di S. Vittore, Martino di Léon, l'unico che si distingue per un nuovo modo di esegesi, facendo una sintesi dei principali sistemi anteriori, cui i contemporanei si ispiravano, è GIOACCHINO DA FIORE († 1202), ed è anche l'unico che introduce il nome di Maometto nei testi della Apocalisse.

I riferimenti all'Islam e a Maometto nella 'Expositio in

(14) *Ivi*, cap. I.

(15) *Ivi*, cap. X.

(16) *Ivi*, cap. XIII.

(17) *Ivi*, cap. II.

Apocalypsim' (18), sono da intendere nel contesto della teologia della storia di Gioacchino, secondo lo schema ternario e trinitario (19), e nel contesto della sua ermeneutica determinata dal principio della 'concordia' (20). Ritenendo la tesi che il suo pensiero costituisce un apporto alla teologia della storia (21) e non alla realtà escatologica, si deve convenire sul fatto che l'Islam e Maometto costituiscono uno dei tanti castighi di Dio, rappresentati sotto il termine 'Babilonia', per operare il passaggio alla speranza gloriosa della terza età della storia.

A differenza quindi di Pietro di Cluny, la presenza dell'Islam e di Maometto ha un valore puramente episodico nella storia, non un significato consumativo del tempo in attesa dell'avvento escatologico; più che di avvenimenti escatologici per Gioacchino si dovrebbe parlare di avvenimenti anticristici nell'ambito della storia cristiana.

In fondo, egli, come tutti i suoi contemporanei, fu impressionato dagli assalti ripetuti dei saraceni contro la cristianità:

> « Novum genus Saracenorum... aliquando visum est quasi occisum, cum videlicet in diebus Urbani papae ex omni parte occidentalis Ecclesiae christianorum commotio facta est euntium ultra mare liberare sanctam Ierusalem. Nunc vero, exigentibus culpis, caput quod apparuerat occisum revixit... ». (22)

La novità del pensiero di Gioacchino è che ai suoi occhi il fondatore dell'Islam è designato da una profezia particolare, nel suo posto cronologico preciso, nella successione dei sei precursori dell'Anticristo. Maometto è il cavaliere che inforca il cavallo pallido dell'Apocalisse e che ha nome 'la Morte'; quando il suo regno avrà fine, verrà il regno del cavaliere seguente, quello che ha nome 'Inferno', l'Anticristo della prima fine dei tempi:

> « Recte equus pallidus cui presidet mors: recte equus pallidus cui color mortuorum inest. Pallidus namque color mortuorum est, ac propter hoc in colore pallido livor et odium designantur [...] Nam qualis tam recte mors appellari potuit quam homo ille

(18) GIOACCHINO DA FIORE, *Expositio in Apocalypsim,* Venezia 1527. Per la conoscenza di questo autore, oltre allo studio classico di E. BUONAIUTI, *Gioacchino da Fiore,* in particolare per il nostro argomento, rimando a DE LUBAC, H., *op. cit.,* I, 777-1002; R. MANSELLI, *op. cit.*

(19) DE LUBAC, H., *op. cit.,* 816 sg.

(20) *Ivi,* 787-8.

(21) *Ivi,* 823-4.

(22) *Op. cit.,* f. 53, 134.

perditus Maometh qui tot milium hominum factus est causa mortis [...] Quarta Bestia [...] quae erat dissimilis valde ab omnibus et terribilis nimis. Dentes et ungues eius ferrei. Comedebat et comminebat et reliqua pedibus suis conculcabat [...] et ecce cornu illud faciebat bellum adversus sanctos et prevalebat eis ». (23)

La descrizione della persecuzione dell'Islam e di Maometto, battistrada dell'Anticristo, prosegue nel commento del cap. XIV, nella descrizione della quarta Bestia:

« Et bestia quarta terribilis atque mirabilis et fortis nimis: dentes ferreos habebat magnos comedentes atque comminentes et reliquos pedibus suis conculcans. Dissimilis autem erat ceteris bestiis quas videram antea et habebat cornua decem. Et infra. "Accessi ad unum de assistentibus et veritatem querebam ab eo de omnibus his. Qui dixit mihi. Hec bestie magne quatuor regna assurgent de terra. Suscipient autem regnum sancti Dei altissimi et obtinebunt regnum usque in seculum et in seculum seculorum". Si historias ecclesiasticas diligenter notamus, cum iam moderata esset persequtio Arianorum et etiam in quibusdam deleta inchoante Cosdroe rege Persarum qui in persequtione orientali precessit Mahomet et successores eius, persequtio ipsius secte sequuta est tam immanis ut revera non hostium sed bestie cuiusdam terribilis esse putarent, presertim cum ipsius error non aliqua ratione humana videant esse munitus et solo detestandi furore mendacii et tyrannica armorum potestate defensus [...] Testant desolatio ecclesiarum Syrie et Phenicis, Palestine pariter et Aegypti necnon et Africe et Mauritanie et insularum maris in quibus abolitio Christi nomine ipsius Mahometh detestanda traditio quasi magni prophete domini et preconi Altissimi predicat. Heu si tanta mala faciet Antichristus quanta iste fecit in mendacio suo. Ut enim Moyses legis lator longo ante tempore precessi Christum ita et iste lator mendacii paravit itinera Antichristi. At ne cui immanitas huius bestie videatur esse similis aliarum bestiarum: Iudei quidem pugnaverunt contra fidem Christi, sed tamen eis renitentibus et invitis edificate sunt ecclesie Ierosolymis et non post multos dies absorti sunt a Romanis ita ut ex tunc quo ad eos finem accipient et persequutio ecclesiarum et regnum. Pagani pugnaverunt contra Christum sed quottidie vincebantur a militibus eius ita ut in diebus Silvestri Pape pene redderent arma et eidem Christi vicario sceptrum imperii assignarent. Gothi et Vandali et Longobardi et alii Arriani heretici partim deleti sunt ab exercitu Romanorum partim as catholicam fidem conversi. Hec vero quarta bestia indomabilis fuit ut lex apparuerit ad tempus humiliata et quasi mortua ». (24)

---

(23) *Ivi*, f. 116.
(24) *Ivi*, f. 166.

Questi accenni meritano alcune brevi considerazioni. Anzitutto si osservi che i simboli 'apocalittici' applicati all'Islam e a Maometto sono il 'cavallo pallido' e la 'bestia ascendente dalla terra', che saranno ripresi successivamente negli altri commentari. In secondo luogo il riferimento all'Islam è nell'ambito delle persecuzioni della cristianità; non compare alcuna considerazione di carattere teologico se non la breve espressione «ipsius error non aliqua ratione humana videant esse munitus», che potrebbe alludere al carattere irrazionale della legge coranica, già sottolineata dalla controversia di Pietro di Cluny e di Alano di Lilla. In terzo luogo si osservi che non c'è paragone tra la gravità delle espressioni della controversia di Pietro di Cluny sullo stesso tema e di quelle di Gioacchino; sono diverse le prospettive del discorso come abbiamo osservato, per cui non si può stabilire una continuità di intenti, seppure non si possa escludere in modo categorico la conoscenza della controversia di Pietro di Cluny da parte di Gioacchino. Infine, è quasi superfluo rilevare che in Gioacchino il contesto storico comanda l'interpretazione del testo biblico; il testo è un pretesto per emettere giudizi storici e per avallare criteri per una particolare concezione della teologia della storia.

I secoli XIII-XIV

Sono i secoli in cui viene portata a maturazione la considerazione 'anticristica' di Maometto nell'ambito di una interpretazione 'letterale' del libro dell'Apocalisse. I nomi di rilievo sono quelli di NICOLA DI LYRA, di PIETRO AUREOLO e di IOANNIS NANNIS DI VITERBO da una parte, dall'altra il nome di DIONIGI IL CERTOSINO, che dà inizio per primo ad una reazione reclamante una lettura più congrua del libro profetico e che nel sec. XVII diverrà una scuola esegetica nella quale brillerà il nome del gesuita V. PERERIO, impegnato a stroncare una per una le tesi di Ioannis Nannis Vit. e a estrapolare per sempre il nome di Maometto dal testo 'profetico' dell'Apocalisse. Seguiamo passo passo lo sviluppo del problema.

NICOLA DI LYRA (1270-1340?), francescano, è autore delle famose *Postillae perpetuae in universa Biblia* tra il 1322 e il 1330, di cui ci interessa la *Postilla sull'Apocalisse*, composta, al dire dell'autore, nel 1329, «ad presentem annum qui est annus domini millesimus trecentesimus vigesimus nonus».

Ormai l'esegesi di tipo gioachimita aveva conquistato le intelligenze, Nicola ne adotta i principi e contribuisce a dif-

fonderla e a rafforzarla. I critici pensano che oltre alla diretta dipendenza da Gioacchino, in tempi più vicini, egli sia stato influenzato da ALEXANDER MINORITA, come anche il contemporaneo Pietro Aureolo. Sta il fatto che le sue *Postille* sono infarcite di precisazioni storiche, all'insegna di una ermeneutica 'letteralista', superiori a quelle appena abbozzate dal suo maestro; in questo senso si può parlare di una 'evoluzione' non tanto di metodo quanto piuttosto di applicazioni particolari.

Tra le componenti che hanno contribuito alla educazione del senso 'letterale' nell'interpretazione della Scrittura, vi è la familiarità con gli esegeti ebrei, specialmente con il celebre SALOMONE RASHI che si era imposto, da due secoli e più, al giudaismo occidentale (25), tanto che CORNELIO A LAPIDE dice di lui che nella spiegazione dei profeti seguiva il 'genus iudaicum'.

La scelta dell'interpretazione 'letteralista' in Nicola si determina anche come reazione all'eccessivo allegorismo della sua epoca; così si esprime egli stesso: « Si deve sapere che il senso letterale è molto oscuro, per il modo di spiegare tramandato ordinariamente da altri: costoro, benché abbiano detto molto di buono, tuttavia hanno toccato poco il senso letterale, ed hanno moltiplicato il senso mistico in tal modo che il senso letterale resta soffocato, soprattutto in mezzo a tante spiegazioni mistiche » (26).

L'intenzione di Nicola tuttavia è quella di non fermarsi al senso letterale ma di ritenerlo alla base di tutti gli altri sensi: « Dopo aver spiegato, con l'aiuto di Dio, la Scrittura secondo il senso letterale, e Dio mi darà ancora tanto di vita, confidando nell'aiuto di Dio, propongo di spiegarla di nuovo secondo il senso mistico, là dove deve essere spiegata misticamente » (27).

Rimane il fatto che le opere esegetiche di Nicola ebbero grande successo; dagli inizi della stampa, una prima edizione delle *Postille* verrà pubblicata a Roma, in 5 volumi (1471-1473), e seguiranno altre sette edizioni; nel 1481 esse saranno unite alla Bibbia pubblicata a Norimberga, nel 1485 a quella di Ve-

---

(25) DE LUBAC, H., *op. cit.*, II, 1586. Si veda: H. NEUMANN, *Influence de Rashi et d'autres commentateurs sur les Postillae perpetuae de Nic. de Lyre*, in *Révue des études juives*, 26-27 (1893), 172-182, 250-262.

(26) *Prologus secundus in Postillam Bibliae*, in *Biblia sacra cum Glossa ordinaria... et Postilla Nicolai Lirani*, Anversa 1634.

(27) Prologo in *Moralitates Bibliorum*, PL, CXIII, 2 D.

nezia, nel 1494 alla Bibbia tedesca di Lubecca, nel 1515 a Venezia comparirà la traduzione italiana della *Postilla sull'Apocalisse* per opera del domenicano Federico di Venezia († v. 1394). Il successo non fu esente da contestazioni mosse soprattutto da PAOLO DI BURGOS, che riconoscendo la celebrità di Nicola, tuttavia lo rimprovera per la poca fedeltà ai detti dei santi e dei dotti (28) cioè di staccarsi dalla interpretazione tradizionale.

I simboli apocalittici cui è legato il nome di Maometto e della sua setta sono quelli della 'Bestia' (*Apc.* 13, 11 sg.), del numero 666 (*Apc.* 13, 18), riferiti a Maometto e quello della 'meretrice' (*Apc.* 17, 3 sg.), riferito alla setta musulmana. Prima di fare osservazioni in merito, riporto stralci del suo testo riguardo a ciascuno dei tre simboli.

« Et vidi aliam bestiam ».

« (...) Benché a proposito del sorgere della setta di Maometto si dicano svariate cose ognuna diversa dall'altra, la cosa più sicura è di ritenere che essa ebbe inizio verso il finire dell'impero di Eraclio, del quale si è detto precedentemente. Questo tale, Maometto, pervenuto ad uno stato agiato dalla miseria, si ripromise di divenire re degli ismaeliti, popolo da cui proveniva, che in senso proprio si chiamano Agareni; come si sa Ismaele era il figlio di Agar serva di Sara; naturalmente si dicono sarraceni in modo abusivo dal nome della schiava libera Sara. Al fine di ottenere il suo intento si avvalse del suggerimento e della collaborazione di un certo monaco eretico di nome Sergio divulgando una legge falsa e carnale mutuata da alcuni scrittori dell'Antico e del Nuovo Testamento, così che non solo fosse facilmente accolta dai pagani inclini al materialismo ma anche da cristiani sprovveduti e da alcuni giudei che abitavano con gli ismaeliti; per di più diede a credere che quella legge gli era stata rivelata da Dio come al suo più grande profeta. Dunque per questo si dice di lui: "Et vidi aliam bestiam", cioè Maometto, dedito a un genere di vita così basso da essere definito bestiale. Si dice di lui infatti nel libro I, cap. V del testo *Historie orientalis ecclesiae*, chiamato anche *Liber episcopi acconensis* riferendosi all'autore, che era l'uomo più lussurioso e libidinoso di tutti gli uomini orientali, vantan-

---

(28) DE LUBAC, H., *op. cit.*, II, 1592 sg.

dosi di disporre, per grazia di Dio, una forza sessuale e generativa superiore a quella di 40 uomini.

« Ascendentem de terra ».

Si dice così perché mediante rapine e commerci passò dalla miseria alla ricchezza.

« Et habebat cornua duo similia agni ».

Questi due corni significano, l'uno il dono della profezia vita natural durante, come si attesta nel cap. 7, 16 di Luca: "Profeta magnus surrexit in nobis", l'altro la legge nuova stabilita da lui. In verità Maometto inventò da sé solo di essere profeta e di essere portatore di una legge divina, come già si è detto, per questo dunque gli si attribuiscono due corni simili a quelli dell'agnello, in realtà però egli non possedeva ciò che essi significano perché fu solo tutta una finzione.

« Et loquebatur sicut draco ».

Cioè parlava in modo furbo, falso e ingannevole (...).

« Et facit terram et habitantes in ea adorare bestiam primam ».

A dire il vero togliendo il regno ai persiani non li condusse alla adorazione del loro re, ma piuttosto il contrario, per cui, a mio avviso, salvo giudizio migliore, la prima bestia è da ritenere Maometto stesso, da considerare tale, come si è detto, per la vita bestiale che condusse e anche perché fu il primo re dei sarraceni, gente che viveva bestialmente. Il comportamento del primo re di ogni regno è di stabilire solidamente il suo regno e di allargarlo quanto più riesce e questo fece Maometto, per cui si dice:

« Et potestatem prioris bestie faciebat ».

Si conferma così che egli operò più che diligentemente, facendo quanto ogni primo re stima, stabilire solidamente il regno e diffonderlo.

« In conspectu eius ».

In questo modo gli pareva di portare a conclusione speditamente il suo intento.

« Et fecit terram » et cetera.

Volle che si adorasse la prima bestia, cioè se stesso, che è giudicato prima bestia per le ragioni dette; non si fece adorare come dio al modo di Cosroe, ma come il più grande profeta di Dio.

« Cuius curata est plaga mortis ».

Maometto infatti fu gravemente ferito in alcuni combattimenti ma poi fu curato, come si dice nel libro *Historie orientalis ecclesie.*

« Et fecit signa magna ».

Non credibili tuttavia.

« Ut etiam ignem faceret de celo descendere in terram ».

Qui il termine 'fuoco' va inteso in senso metaforico come altri che qui si dicono. Maometto difatti quando già aveva raggiunto il successo fu colpito dal male della epilessia; ora per non essere sminuito della sua autorità diceva di cadere per l'apparizione dell'arcangelo Gabriele, dal momento che un uomo sia pure degno non poteva reggere allo splendore dell'angelo (...).

« In conspectu hominum ».

Da intendere: di fronte alla falsa testimonianza dei suoi fedeli, i quali testimoniavano anche che egli chiamò la luna e la fece discendere (...), così, al dire dei suoi ammiratori, fece anche scendere il fuoco.

« Et seduxit habitantes in terra ».

Naturalmente per se stesso e per i suoi discepoli.

« Propter signa ».

Quelli attribuitigli falsamente.

« In conspectu bestie ».

Cioè al cospetto di se stesso; sapevano infatti che si trattava

di segni falsi. Può voler anche significare "in conspectu bestie", davanti al popolo bestiale e credulone qual'era il popolo degli Ismaeliti abitante del deserto.

« Dicens habitantibus in terra ».

Naturalmente a quelli a lui sottomessi.

« Ut faciant imaginem bestie que habet plagam » et cetera.

Questo viene aggiunto per segnalare che l'epiteto di bestia spetta allo stesso Maometto e non al popolo da lui convertito. Sua immagine è infatti la legge da lui fissata nella quale si rispecchia la sua situazione e la sua vita; legge che raccomandò di custodire come si intende dire nella frase: "Ut faciant imaginem" cioè che traducano in opere la sua legge.

« Et datum est illi ».

Vuol dire col permesso di Dio.

« Ut daret spiritum imagini ».

Ci si riferisce alla vitalità della sua legge. La legge infatti si dice viva quando perdura a lungo, si dice morta quando viene abrogata.

« Et ut loquatur imago bestie ».

Vale a dire che la legge suggerisca il da farsi, come quando si dice: la tal legge va bene per quel caso. Come si vede qui ogni cosa è assunta nel suo significato metaforico.

« Et faciet ut quicumque non adoraverit » et cetera.

Egli ordinò infatti, sotto pena di morte, che la sua legge godesse della massima stima.

« Et faciet omnes pusillos et magnos » et cetera.

Vale a dire che ciò è richiesto ad ogni uomo di qualsiasi condizione.

« Habere characterem ».

Ci si riferisce alla circoncisione, come dicono alcuni, difatti sono circoncisi come i giudei; ma quanto segue sembra di significato contrario:

« In dextera manu aut in frontibus suis ».

La circoncisione infatti non si opera su queste parti del corpo, per cui è meglio intendere per 'carattere' il modo di comportarsi seguendo la legge di Maometto che li distingue dagli altri popoli, per cui si dice:

« In dextera manu ».

Significando l'azione.

« Aut in frontibus suis ».

Significando la esplicita professione della fede.

« Et ne quis possit emere aut vendere ».

Nessuno può condividere con i sarraceni le cose prescritte dalla loro legge.

« Nisi qui habet characterem bestie ».

Solo quelli che condividono il modo di vivere suddetto.

« Aut nomen ».

Come i sarraceni per convenienza; difatti come tra i cristiani ci sono alcuni per convenienza che possono avere rapporti con gli altri, così avviene anche tra i sarraceni.

« Aut numerum nominis eius ».

È il caso dei servi dei sarraceni di altra religione che possono comunicare con i sarraceni per le cose della vita quotidiana, in quanto fanno parte numericamente dei familiari dei sarraceni.

« Hic sapientia est ».

Qui si vuole tenere segreto qualcosa (...), si dice: "hic sapientia

est" vale a dire che la cosa difficile da capire perché occulta, è chiara ai sapienti.

« Qui habet intellectum ».

Un intelletto vivace "intuitivo, cioè quello di Maometto che è la 'bestia', come risulta da quanto si è sopra detto" (29)

Già da questo primo saggio si comprende come l'intenzione di Nicola sia quella di applicare parola per parola, in senso propriamente letterale o metaforico, alla persona di Maometto e alla sua setta; si direbbe che l'Apocalisse sia stata scritta appositamente per 'profetizzare' l'evento di Maometto. D'altra parte ci si accorge spesso della forzatura esercitata sul testo, snaturandolo grammaticalmente e periodicamente, perché ne risulti il ritratto precostituito del personaggio nominato.

Passiamo a constatare un altro simbolo letto in chiave 'maomettana', il numero 666 (*Apc.* 13, 18).

« Numerus bestie » et cetera.

Il numero della bestia è di seicentosessantasei anni; è evidente che questo numero particolare non si riferisce agli anni di vita di Maometto perché egli non visse così tanto, come risulta dalla *Historiali speculo*; per questo alcuni dissero che il numero si riferisse alla durata della sua legge; ma neanche questo non sembra vero perché quella legge è stata data verso la fine dell'impero di Eraclio che, come si è detto, cominciò a governare dall'anno 613 e rimase in carica per 30 anni; ora da quel momento fino al corrente anno 1329 è passato uno spazio di tempo più largo, se ci pensiamo bene; inoltre sappiamo che la legge di Maometto perdura tuttora. Per questa ragione alcuni osservano che dopo la morte di Maometto, la sua legge è stata rivista da alcuni saggi sarraceni e quindi da tale data bisognerebbe computare la durata di quella legge; ma neanche questa ipotesi è credibile da una parte perché non ci si riferisce alla legge data da Maometto ma a quella corretta dai suoi saggi, dall'altra perché quei saggi dicono di essere stati discepoli di Maometto, quindi da quella correzione alla consegna della legge da parte di Maometto non si possono computare 666, o pensare che stiano per completarsi quegli anni, per il fatto che

(29) Questo testo è parte del commento al cap. XIII dell'Apocalisse, al f. 68.

anche in questo momento non pare che la legge di Maometto stia per estinguersi, anzi, da qualche anno, pare che aumenti di importanza.

(...) Per tutti questi motivi pare che questo numero di anni vada computato dalla incarnazione del Signore fino alla morte di Maometto, del quale qui S. Giovanni parla in modo profetico (...).

« Et numerus eius est »

Il suo numero cioè di Maometto è dunque 666, che come abbiamo detto, è la somma degli anni dall'incarnazione di Cristo fino alla morte di Maometto. Si sa che il libro dell'Apocalisse è stato scritto in greco nella quale lingua al 666 corrisponde il termine 'anthemos', che significa propriamente 'contrario', e ciò conviene esattamente a Maometto che si mostrò contrario a Cristo negando la sua divinità, come già si è detto e di conseguenza anche ai cristiani, come si dirà più avanti. Quindi anche dal punto di vista del significato, il termine detto, si confà bene con il numero 666. Per chiarire ulteriormente quanto si è detto si rifletta che, come nella lingua latina alcune lettere dell'alfabeto sono usate per indicare i numeri (la lettera C=100, la lettera L=50 e così via), così analogamente nella lingua greca alcune lettere stanno a indicare dei numeri, ragion per cui i numeri indicati dalle lettere che compongono il termine 'anthemos' sono 666 (...) » (30).

A proposito di questo testo notiamo che è la prima volta che si registra nei commentari all'Apocalisse l'applicazione del numero 666, dando inizio ad un procedimento che si protrarrà, divenendo un luogo comune, negli anni successivi, come vedremo. Nel pensiero di Nicola il numero 666 contiene due messaggi, uno propriamente storico cioè la somma degli anni dall'incarnazione alla morte di Maometto, l'altro metaforico cioè lo spirito anticristico e anticristiano di Maometto.

Restano altri due riferimenti 'maomettani' nel testo di Nicola, l'uno nel cap. XIV, l'altro nel cap. XVII. Il primo riguarda « premium persecutionem machometi sustinentium » nella esplicazione della parola « Et vidi ». Si dice: « Come si legge nella *Chronica Hugonis*, verso la fine dell'impero di Eraclio, gli agareni chiamati anche sarraceni, sotto la guida di Maometto,

---

(30) Anche questo testo fa parte del commento al cap. XIII, f. 68.

occuparono l'Egitto e l'Etiopia in modo massiccio. Similmente Omar, discepolo di Maometto, occupò Damasco, la Fenicia, Gerusalemme e tutta la Siria insieme ad Antiochia; in questi territori erano presenti molti religiosi cristiani in grandi conventi di 200 o 300 e più monaci, che vivevano in castità, la massima parte di loro erano vergini; ora in quella persecuzione a motivo della violenza dei sarraceni passarono al regno dei cieli ».

Il secondo riferimento riguarda non tanto Maometto quanto piuttosto i sarraceni profeticamente intesi sotto il simbolo della meretrice: « E vidi una donna seduta sulla bestia; si deve intendere trattarsi dei saraceni sparsi in ogni parte, come si è già detto; i Turchi sono simboleggiati dalla donna in quanto hanno una malizia e un'astuzia serpentina; gli egiziani invece perché sono un popolo di scarsa intellettività e di comportamento bestiale ». Continuando il commento sottolinea la espressione « Plenam nominibus blasphemie », nella quale si tratta dei « saraceni che affermano che Cristo è solamente un uomo e questa è la loro bestemmia e similmente rinnegano la divina maternità di Maria ».

Abbiamo già osservato la continuità e 'l'evoluzione' dell'ermeneutica di Nicola nei confronti di Gioacchino, giustificata anche dall'influenza dell'ermeneutica ebraica. Occorre sottolineare che Nicola è iniziatore di una scuola ermeneutica, che dal punto di vista metodologico non porterà altra novità, solamente una conferma dei principi già posti in atto; dal punto di vista dei contenuti, essa tenderà a passare dall'esegesi del testo dell'Apocalisse alla documentazione storica e teologica, perdendo in parte la sua prerogativa originale biblica. Tra i primi discepoli si distinguono il contemporaneo PIETRO AUREOLO (31) e nel secolo XV IOANNIS NANNIS DI VITERBO. A confermare quanto la novità nicoliana riguardasse l'applicazione di un particolare metodo ermeneutico, cosiddetto letteralista, e non tanto invece la considerazione della posizione 'anticristica' di Maometto, comune nella cultura teologica del me-

---

(31) PIETRO AUREOLO, *Breviarium Bibliorum*, s.l. e d., commentando il versetto: « Et vidi bestiam... », dice: « Dunque Maometto è significato nella bestia, che ha due corna simili a quelle dell'agnello, perché, come dicono, egli aveva il carisma dei miracoli e poi perché ricevette la rivelazione dall'angelo; si dice che egli chiamò a sé l'albero del fico e che quegli umilmente gli obbedì; si dice anche che il bove e l'agnello parlassero con lui (...); come Cosroe volle essere adorato come dio, così egli volle essere ritenuto il più grande tra i profeti di Dio; i sarraceni sostengono difatti che il suo nome sia stato scritto davanti a Dio prima della costituzione del mondo ». Interpretando il numero 666, Pietro ritiene con altri che esso significhi « quantum debet durare secta sarracenorum ».

dioevo, sta la reazione immediata di un esegeta secondo le vie tradizionali che è DIONIGI RYCKEL, il certosino (1402-1471).

La sua reazione è contro coloro che si ostinano a seguire un ordine cronologico nell'analisi dei messaggi apocalittici, identificando avvenimenti e personaggi nei simboli del libro sacro.

« Certuni si sono provati a spiegare questo libro intorno alla condizione e alla tribolazione della Chiesa, secondo il procedere e l'ordine dei tempi sotto la legge evangelica, dal tempo degli apostoli sino alla persecuzione dell'Anticristo e alla fine del mondo. Traggono anche tale spiegazione dalle storie e dalle cronache, e la protraggono fino al loro tempo così come l'hanno spiegata. Infine, alcuni di loro, applicano abbastanza acutamente siffatti racconti al tenore di questi libri » (32). Ma replica subito: « Questa spiegazione (...) non sembra che sia in armonia con gli antichi e sicuri commentatori, con Agostino, Aimone, Beda, Berengoso, ecc. ». Insistendo ancora: « (...) Ho letto anche nel commento di un tale che secondo i commentatori per drago e i suoi angeli si debba intendere Cosroa e il suo esercito. Questa parola ha bisogno di una pia interpretazione, poiché né Agostino, né Beda, né Aimone, né Berengoso, né la Glossa, né Alberto spiegano così ».

Per chi non avesse ancora afferrato, ripete: « Questi commentatori cercano di spiegare le rivelazioni di S. Giovanni secondo il procedere del tempo (...); a chi osserva sufficientemente appare chiaro quanto ci si allontani dalla forma del testo, mentre ci si sforza di commentare queste cose secondo il corso e l'ordine del tempo ».

Non c'è migliore illustrazione dell'intenzionalità di Nicola di quella fornita dal suo migliore contestatore, il quale ironicamente, a proposito di questi commentatori che trascinano il testo ove vogliono, dice che per essi: « Scriptura cereum habet nasum: hinc diversis diversimode applicatur ».

In verità, Dionigi non differisce da Nicola e altri sul concetto di Maometto che proprio nel commentario sull'Apocalisse asserisce: « L'infelice Maometto nel suo Corano va dicendo che Gesù Nazareno è il Cristo ovvero il Messia promesso nella Legge (...) ma quegli non finisce mai di vomitare bestemmie con-

---

(32) DIONIGI RYCKEL, *Enarratio in Apocalypsim*, cap. XIII, Art. XIV, 318, in *Doctoris Ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera omnia*, Monstrolii, 1901.

tro la divinità di Cristo » (...) « Quanta etiam fuit vesania Mahometi ... ».

Le sue obiezioni si dirigono proprio contro l'interpretazione del numero 666 (33), della bestia ascendente dal mare (34), del numero 144.000 vergini, a proposito del quale dice: « Certuni, continuando a spiegare questo volume secondo il succedersi dei tempi, per il numero di 144.000 vergini (...) intendono i religiosi uccisi da Maometto e dai suoi seguaci, quando devastarono le terre dei cristiani in Egitto e altrove. Ma chi mai può sapere, a meno che Dio non glielo riveli, se quelli furono tanti o se tra loro vi furono tante vergini? Ma sembra che anche questo numero debba essere spiegato misticamente più che secondo l'apparenza letterale (...) Ma non vedo come ciò possa reggersi (...) » (35).

La presa di posizione di Dionigi chiarisce che si è operata una frattura evidente tra la metodologia tradizionale che valorizza anche l'interpretazione 'mistica' nella lettura dell'Apocalisse e la metodologia 'letteralista' e 'storicista' di Nicola.

I secoli XV-XVI

La continuità della scuola nicoliana nel sec. XV è garantita da IOANNIS NANNIUS DA VITERBO nella sua Glossa *Super Apocalypsim de statu Ecclesie ab anno 1481 usque ad finem mundi* (36).

L'intendimento ultimo dello scritto è la prefigurazione di un'era finale di felicità perfetta della Chiesa nella quale « tutti uniti chiamati alla cena dell'agnello, saranno beati e felici al modo che Cristo promise dicendo: "beati coloro che credettero anche senza vedere" »; si tratta del « novum celum » e della « nova terra » dell'Apocalisse, accostabile similarmente alla terza età di Gioacchino da Fiore, alla cui trattazione Nannius dedica l'ultima parte del suo scritto, dal capitolo XIX in poi. A questa condizione la Chiesa giungerà dopo la distruzione dei saraceni: « Dalla bocca di Cristo uscirà una spada ovvero una punizione a due punte, una, mediante la quale saranno distrutte le ossa

---

(33) *Ivi.*

(34) *Ivi.*

(35) *Ivi,* 328.

(36) Altro titolo dell'opera: *De trumphis futuris christianorum in Sarracenos.* Nannius, che fu maestro del Sacro Palazzo, visse tra il 1432 e il 1502.

e la memoria dello pseudoprofeta, l'altra, mediante la quale sarà catturata e portata in cattività la sua setta (...). Con questa spada saranno percossi tutti i popoli saraceni e saranno governati e tenuti in sottomissione con una verga di ferro, che è il ferreo esercito cristiano ». In seguito alla distruzione dei saraceni, avverrà l'unione delle Chiese (37) e l'intesa cordiale tra l'imperatore e il papa, quindi, prima del giudizio finale, un'era di felicità. Questo è il contesto dentro il quale Nannius sviluppa le sue meditazioni sui testi 'profetici' dell'Apocalisse con una attenzione particolare a Maometto e all'Islam.

Dopo l'indirizzo di saluto al papa Sisto IV, cui spedisce lo scritto (38), ai cristianissimi re di Francia, Spagna, Sicilia, Ungheria e all'onorevole Senato, dichiara la sua volontà di seguire il metodo di esposizione letterale dell'Apocalisse « cuius litterali expositioni operam dedimus completam », lamentando la tendenza a non prendere sul serio i castighi 'profetizzati' per l'umanità e per la cristianità in particolare in attesa di un'era beata; queste persecuzioni e devastazioni della Chiesa non sono da intendere come la vittoria su Cristo da parte dei Turchi e dei Saraceni ma come interventi « quibus Deus scismaticos et hereticos Ecclesias castigavit (...) ut castigato universali heresis scismate iterum monarchia Christi consurgat et in universo orbe fiat unum ovile et unus pastor ». Il libro 'profetico' dell'Apocalisse mostra tutte le persecuzioni in atto e future fedelmente: « Noi abbiamo individuato il primo stato della Chiesa, che si è svolto secondo i simboli dei sette sigilli come quello in cui ebbero luogo le sette più grandi persecuzioni nelle quali un immenso numero di martiri furono massacrati; abbiamo riconosciuto, sotto il simbolo delle sette trombe, le eresie per le quali tutte le chiese d'Africa, dell'Asia e della Grecia recessero dalla obbedienza alla Chiesa e al romano pontefice. Ci risulta in modo estremamente chiaro la nascita della bestia Maometto e che le sette fiale dell'ira di Dio sono ormai esaurite o quasi, con le quali Dio ha castigato gli scismatici e gli eretici della Chiesa » (39).

---

(37) *Op. cit.*, cap. XIX.

(38) « Il fratello Iohannes Nannius Viterbiense, il più piccolo dei teologi dell'ordine dei predicatori, al Beatissimo Papa Sisto quarto e ai cristianissimi re di Francia... augurando pace duratura e vittoria sui nemici. All'inizio di aprile inviai un trattato sul trionfo futuro dei cristiani, compilato nottetempo... ma siccome per incuria o per dimenticanza o per occultamento di qualcuno non giunse mai a destinazione... per la seconda volta provvedo all'edizione e alla spedizione, raccomandandolo alla Vostra Altezza » (Dal proemio).

(39) *Op. cit.*, 16-17.

L'analisi del testo dell'Apocalisse Nannius la conduce, come dice egli stesso, a partire dal capitolo decimo sesto, rimandando per il resto agli altri commentatori 'letteralisti' precedenti cioè a Ramon Marti e Nicola di Lira; questo ci spiega come mai egli non si soffermi sull'esegesi del numero 666 e della bestia, mentre si dilunga sul passo del cap. XVII: « Et vidi mulierem sedentem super bestiam » che qui riportiamo in parte. « La donna sedente sulla bestia è colei che presiedeva la setta di Maometto ed era di colore scarlatto perché si avvaleva solamente della strage e del sangue dei cristiani. 'Era coperta da parole blasfeme' cioè della depravazione eretica, dal momento che nega la crocifissione e morte di Cristo, asseconda la circoncisione, rinnega il battesimo e la Trinità di Dio e proferisce molte altre bestemmie. 'E aveva sette teste e corna' ed è vestita di porpora ed è piena d'oro, di pietre preziose e di perle (...) e tiene in mano cioè nella sua religione una tazza d'oro che è il corano tenuto con divina venerazione. Sebbene essi lo stimino d'oro tuttavia in sostanza esso è pieno di abominazioni eretiche e di immondezze viziose (...) » (40).

Il fulcro del pensiero di Nannius sta nell'affermazione che l'Anticristo è Maometto, sostenuta con varie argomentazioni soprattutto di carattere biblico-apocalittico. Nello sviluppo di questa sua asserzione ci atteniamo a quanto espone in una stringente controversia il suo critico migliore di un secolo dopo, PERERIO VALENTINO, gesuita, nella sua *Centum octoginta tres disputationes selectissimae super libro Apocalypsis* (41). Questi, riassumendo, per controbattere, il pensiero di Nannius, riduce a tre le argomentazioni a sostegno della tesi 'anticristica' di Maometto. La prima è fondata sulla interpretazione letterale dell'Apocalisse, secondo cui vi sono quattro stati ecclesiali dal tempo di Giovanni agiografo alla fine del mondo designati da vari simboli; alla fine della settima tromba compare la Bestia (cap. XIII), che secondo l'opinione degli esegeti 'letteralisti' designa l'Anticristo. Proprio in quel tempo, cioè verso l'anno 600, esiste Maometto « che fu vera bestia sia per la sua crudeltà sia per il comportamento bestiale della sua setta; egli ha due corna simili a quelle dell'Agnello, significanti l'uno la legge e la dottrina consegnatagli da Dio, l'altro la sua attività taumaturgica. Dal momento che tutti questi particolari coincidono perfettamente, non vi è dubbio che egli sia l'Anticristo »

(40) *Op. cit.*, 18.
(41) Venezia 1607.

(42). La seconda ragione è ancora desunta dall'interpretazione 'letteralista' del numero 666 (*Apc.* XIII). Con questo numero Giovanni avrebbe voluto indicare il tempo tra la nascita di Cristo e quella dell'Anticristo. Ora, « proprio in quel tempo, cioè nel 666 dopo Cristo, compare Maometto e nessun altro in quel periodo esistette da essere considerato anticristo, dunque soltanto Maometto poteva esserlo » (43). La terza ragione è più di carattere storico: in base a *II Tim.*, 2, lo sgretolamento dello Impero romano e la disobbedienza alla Chiesa romana sarebbe uno dei segni certi della venuta dell'Anticristo. Ora « nel momento in cui comparve Maometto, la disgregazione dell'Impero romano era già avvenuta (...), così anche la disobbedienza dei Patriarcati della Grecia e dell'Oriente nei confronti della Chiesa romana; dunque, dal momento che allora compare Maometto, si deve ritenere che egli fu l'Anticristo » (44).

Se Pererio è stato scrupoloso nell'interpretare il pensiero, in riferimento anche ad altri suoi scritti oltre a quello sull'Apocalisse citato, di Nannius, dobbiamo osservare che l'interpretazione 'letteralista' del libro 'profetico' ha toccato il suo massimo intento nel collocare Maometto e la sua setta nel piano salvifico divino; da una parte nella identificazione Maometto-Anticristo, dall'altra nella sua funzione purgante-salvifica in attesa dell'era di felicità finale ancora storica della Chiesa. Va tenuto presente un appunto di Pererio nella critica del suo antagonista, cui dedica molta attenzione (45), cioè che Nannius non precisa in modo sufficientemente chiaro la distinzione se l'Anticristo sia una persona ovvero un evento collettivo; questa mancata distinzione, e soprattutto la risoluzione nel senso collettivo, secondo il critico, sarebbe l'origine di tutti i suoi errori ermeneutici. A dire il vero, l'origine di tutte le sue deduzioni è dovuta piuttosto al carattere 'letteralista' della sua esegesi e al convincimento che la 'profezia' fornisce la documentazione analitica della storia della Chiesa nelle sue varie e successive epoche.

Un critico meno severo di Nannius è il gesuita *IOANNES MENTENIUS*, che verso la metà del secolo decimosesto, nella prefazione alla edizione del commentatore ARETA vescovo di Cesarea in Cappadocia, dal titolo *Acervatio enarrationum ex*

---

(42) *Ivi*, 401-2.
(43) *Ivi*, 405-6.
(44) *Ivi*, 404-5.
(45) *Ivi*, 426 sg.

variis sanctis viris in Iohannis dilecti et Evangelistae Apocalypsim, dice, a proposito, « non admodum videbitur absurdum id quod sensit Ioannes Annius Viterbiensis in quaestionibus super Apocalypsim » (46), sebbene egli sia del parere che le cose dette nel libro sacro siano da intendere in senso generale (« haec in universum dicta sint ») e che sui particolari non si può dare interpretazioni particolari (« sed de singularibus non est certum dare iudicium »). Per conto suo, l'Apocalisse è divisibile in quattro parti, dal primo al sesto capitolo si tratta delle diverse eresie delle chiese dell'Asia; dal sesto al dodicesimo si tratta della abrogazione della sinagoga, dal tredicesimo al decimonono ci si riferisce alla caduta del gentilismo, il resto dei capitoli trattano del successo del regno di Dio nella Chiesa storica (47).

L'attenzione del pensiero protestante è troppo rivolta al papato e alla Chiesa da riformare (48), per interessarsi a fondo di questo problema nei commentari all'Apocalisse, l'anticristo viene identificato preferibilmente con il papato, sebbene nòn manchi qualche fugace accenno, come nel caso di Lutero, che nella prefazione al Nuovo Testamento del 1534, seguendo l'indicazione di Nicola di Lyra, nella sesta tromba vede l'apparire dei sarraceni.

La reazione dei secoli XVII-XVIII

Sono i secoli nei quali 'si consuma' il nostro problema all'interno della evoluzione dell'ermeneutica del testo 'profetico', prima del sopraggiungere della metodologia storico-critica del sec. XIX.

Vengono contrapposti in questi secoli due principi di lettura del testo, quello tendente a scoprire l'inveramento delle profezie di Giovanni nella storia della Chiesa in modo minuzioso e particolareggiato, nella linea gioachimita-nicoliana, e quello tendente a indicare l'inveramento nei grandi eventi della storia, sotto i simboli tradizionalmente più rimarcati, della bestia, del cavallo pallido, del numero 666 e così via.

La reazione più esplicita all'interpretazione parcellare è espressa dal gesuita ALCAZAR nella sua *Vestigatio sensus Apo-*

---

(46) IOANNES HENTENIUS, *Acervatio enarrationum...*, 183.

(47) *Ivi*, 182.

(48) ALLO, E. B., *op. cit.*, 18-20.

calypsis (49), celebre e influente commentatore (50) sia presso cattolici che protestanti. Dopo aver registrato ampiamente le sei vie storiche di interpretazione del testo sacro (51), rilevando di ognuna l'aspetto proprio, egli si discosta dal riconoscere nel testo una predizione troppo materiale e precisa degli avvenimenti e si limita a riconoscervi le grandi linee della vita della Chiesa soprattutto nel momento di sopravvivenza delle persecuzioni dei primi secoli.

Con pari preoccupazione di informare sulla molteplicità delle opinioni interpretative del testo, ma predisposto, a differenza di Alcazar, a vedere benevolmente alcune interpretazioni del testo applicate al fenomeno islamico e al suo fondatore, CORNELIUS A LAPIDE, nei suoi *Commentaria in Apocalypsim* (52) rappresenta la punta più morbida della reazione. Non condivide l'interpretazione di Nicola di Lyra e di Pietro Aureolo, ereditata poi da Ioannes Annius e da Hentenius, del passo « Et vidi aliam bestiam ascendentem de terra » come riferito a Maometto « quem asserunt fuisse Antichristum » (53); come anche si rifiuta di accettare che il numero 666 indichi Maometto anticristo (54). Il suo compiacimento si manifesta invece per l'interpretazione del 'cavallo pallido' e il suo testo merita di essere qui riportato.

> « Gioacchino, Serafino Firmano, Pannonio e Pererio intendono, direi lodevolmente, come 'cavallo bianco' la setta di Maometto, i Turchi e i Saraceni, i più 'celebri' e avversi nemici dei cristiani da oltre mille anni. Costoro infatti dopo i Goti, gli Ariani e gli altri vecchi eretici fecero irruzione pesantemente nella Chiesa e la infestano tuttora: siamo quasi alla quarta età della Chiesa. Propriamente questa setta viene simboleggiata dal cavallo bianco perché è completamente irrazionale, animalesca e carnale [...]. Questo cavallo è pallido perché assomiglia al suo cavalcante, difatti è cavalcato dalla morte pallida. Il pallore esprime l'invidia dei Saraceni, l'astio e l'odio nei confronti dei cristiani (per questo e giustamente molti Turchi sono pallidi in viso), la loro dissolutezza e malizia, e ancora la loro sfrenata passione, nella quale eccelle Maometto favorendola nella sua legge e istigando ad essa, motivo per il quale promosse la poligamia. La libidine

---

(49) Anversa 1614 e 1619.

(50) ALLO, E. B., *op. cit.*, 21-23.

(51) L. ALCAZAR, *Vestigatio sensus Apocalypsis*, cit., 34.

(52) Venezia 1717.

(53) CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in Apocalypsim*, cit. 166.

(54) *Ivi*, 169.

impoverisce lo spirito e il sangue e dunque rende pallidi e lividi. Poi il pallore denota anche la loro avarizia, per cui osserviamo che i Turchi sono avidissimi dell'oro; gli avari difatti impallidiscono a motivo della preoccupazione e paura per l'accumulo e la conservazione della roba [...]. Il cavaliere è la morte, cioè Maometto, che apparve, al cessare della setta ariana, durante l'impero di Eraclio nel 630 e propagandò la sua setta con la spada, uccidendo coloro che gli resistevano. Questo è l'emblema di Maometto, ciò che ogni giorno i Saraceni gridano a squarciagola fino alla raucedine nelle loro moschee o luoghi sacri: "Non c'è se non il Dio e Maometto è il suo profeta". Chi si rifiutava di aderire e di fare questa confessione veniva da lui ucciso; coloro invece che vi aderivano venivano salvati, per questo sono chiamati 'musulmani' cioè 'salvati o liberati' dalla morte (dalla radice 'schalam', che in ebraico e in arabo significa essere salvo, incolume, in salute), ma che in realtà venivano uccisi, il che è peggio, dalla morte spirituale. Dopo di lui c'è l'inferno, cioè l'anticristo. Costui infatti è il precursore dell'Anticristo, che sarà l'abisso dei vizi, quasi un inferno; quegli ne prepara la via, si pensa infatti che la setta di Maometto durerà fino alla venuta dell'Anticristo, come dice Firmano; per questo Ioannes Annius e altri pensano che l'Anticristo sia lo stesso Maometto. Inoltre, tutto l'inferno e tutti i demoni pare abbiano concorso a sostenere Maometto e a diffondere la sua setta » (55).

Cornelius conclude questi riferimenti che vanno più in là con la sentenza: « Ex dictis sequitur, saracenismum esse quartam et ultimam generalem Ecclesiae persecutionem, ac post eam mox secuturum finem mundi ».

Riprendendo le fila del problema in uno degli esponenti e sostenitori più accaniti della teoria di Maometto-anticristo sulla scorta dei testi apocalittici, Ioannis Nannius di Viterbo, il gesuita PERERIO VALENTINO nelle *Centum octoginta tres disputationes selectissimae super libro Apocalypsis* (56), dibatte e chiude definitivamente (lo si può dire osservando la storia del problema), con una abbondanza di argomentazioni esegetiche, teologiche e storiche da offrire quasi una 'summa' dell'argomento. Egli anzitutto confuta le tre tesi di Nannius, già a suo tempo da noi ricordate, dopo aver osservato l'errore di prospettiva storica che « isti omnes quos dicit expositores, non sunt nisi duo, aut tres, neque hi sunt ex primariis, Aureolum dico, Lyranum, quibus adijcit ipse Raymundum, quem ego non legi ». Nannius andava dicendo che « tutti i dottori che segui-

---

(55) *Ivi*, 94.

(56) Venezia 1607.

vano l'esposizione dell'apocalisse 'secundum litteram' erano unanimemente d'accordo che quel libro riguardasse unicamente i quattro stati temporali della Chiesa da Giovanni alla fine del mondo ». Pererio smentisce « haec ratio sive argumentatio levissima » elencando tutti gli scrittori cristiani dell'antichità fino ai suoi tempi indirizzati verso un'altra interpretazione. Così come contraddice l'interpretazione del numero 666 come riferito a Maometto sia nella versione di Pietro Aureolus, di Nicola di Lyra che di Nannius (57) osservando che il numero non si riferisce tanto alla questione cronografica quanto a un nome, che è quello dell'anticristo. La terza argomentazione di Nannius che faceva coincidere il disfacimento dell'impero romano e la ribellione dei patriarcati della Grecia e dell'Oriente con la venuta di Maometto anticristo, viene contraddetta con la tesi che l'impero romano ancora prima di Maometto si era incrinato e che anche nella storia successiva conobbe momenti fallimentari, non è dunque la sua, una ragione cogente (58). Esaurita la parte più propriamente contraddittoria, Pererio costruisce una impalcatura di sette ragioni, per le quali si prova che Maometto non fu l'Anticristo. La prima è che l'unanime sentimento dei cristiani attesta che l'anticristo non è ancora venuto e che verrà alla fine del mondo (59); alla obiezione presunta di Nannius che l'Anticristo è anche la setta saracena, egli risponde che è una persona, dedicando alla fine della controversia un capitolo a questo problema (60). La seconda ragione consiste nella rievocazione del pensiero agostiniano e delle tre note segnalate sull'anticristo, che sarebbe uscito « ex gente iudeorum », « ex tribu Dan », e « nasciturum Babyloniae », per concludere « haec autem tria nullo modo conveniunt Maometi » (61). La terza ragione, dedotta dai testi di Daniele (cap. 7 e 12), consiste nel fatto che la durata del regno dell'Anticristo è di tre anni e mezzo; questo, dice Pererio, non vale né per la persona di Maometto né per la sua setta (62). Dalla Sacra Scrittura, dalla tradizione e dal senso comune della fede consta, è questa la quarta ragione, che prima della venuta dell'Anticristo devono comparire due vecchi testimoni, Henoc e Elia, a svelare e a dissolvere le deviazioni della sua persona e della sua dottri-

---

(57) PERERIO V., *Centum octoginta tres disputationes*, cit., 405-8.

(58) *Ivi*, 404-5.

(59) *Ivi*, 408.

(60) *Ivi*, 426-28.

(61) *Ivi*, 409-10.

(62) *Ivi*, 410-12.

na (63); stando ai fatti, osserva l'autore, questo non è ancora accaduto. Sulla questione della venuta dei due profeti, Pererio si diffonde lungamente riprendendo testi biblici e teorie patristiche. E viene poi la quinta ragione, che nega a Maometto « verissima et maxima miracula » quali sono concessi all'Anticristo. Alla presunta obiezione di Nannius sulla realtà dei miracoli di Maometto, Pererio risponde con l'autorità del Damasceno e con la citazione della sura 64, confermanti la testimonianza stessa di Maometto che si proclama profeta senza segni miracolosi.

La contrapposizione tra la dottrina predicata da Maometto e quella dell'Anticristo costituisce la sesta ragione. I quattro punti dottrinali dell'Anticristo sono: la negazione della messianicità e divinità di Cristo, di conseguenza dell'economia sacramentaria, l'autoproclamazione a Dio, la sfida a Dio e a tutti gli altri dei. Pererio rievocando gli aspetti positivi della dottrina coranica (l'esaltazione di Dio, di Cristo, della Mensa) e sottolineando come molti altri rinnegarono aspetti della dottrina cristiana eppure non sono anticristi, conclude che la dottrina di Maometto è « longe diversa » (64). Infine l'ultima ragione che sottolinea il diverso genere di morte toccato in sorte a Maometto e all'Anticristo, conclude la lunga disquisizione.

Non poteva mancare naturalmente, sia pure al di fuori della prospettiva inseguita, l'espressione dello spirito anti-islamico e anti-maomettano dell'autore, che se per ovvie ragioni non si sentiva, a livello di principio di sostenere la tesi di Maometto anticristo, tuttavia si diffonde in due capitoli, a segnalare gli 'insigni' errori della dottrina coranica e le otto cause della durezza e persistenza della persecuzione saracenica nei confronti della cristianità (65); sono i capitoli più negativi di tutta la trattazione.

Finisce qui la nostra anamnesi storica dei commentari all'Apocalisse, anche se dal sec. XVIII in poi il problema ermeneutico del libro sacro continua a rimanere vivissimo, ma il prevalere dell'influenza di Alcazar, contrario, come si è visto, a interpretazioni 'letterali' particolaristiche, lascia piccoli spazi inconsistenti al ritorno del 'lyranismo'. L'avvento poi della metodologia storico-critica sposterà completamente l'asse dell'annuncio apocalittico ritenendolo 'escatologico' in senso stretto.

---

(63) *Ivi*, 412-15.
(64) *Ivi*, 422-25.
(65) *Ivi*, 430-34.

Conclusione

Ripercorrendo l'iter storico nei suoi tratti essenziali, l'ideatore dell'« apocalizzazione » di Maometto risulta essere Nicola di Lyra, seguito da Pietro Aureolo e Ioannes Nannius. La tesi non si evolve linearmente in quanto incontra resistenze, a Nicola di Lyra si contrappone Dionigi di Ryckel e Paolo di Burgos, a Ioannes Nannius invece la scuola gesuitica del secolo XVII, primo di tutti, Pererio.

Ci interessa osservare che il problema è tenuto vivo per cinque secoli, dal sec. XII al sec. XVII e il tema dibattuto è Maometto - anticristo nel cuore del messaggio biblico. Intanto parallelamente si sviluppava la controversia latina, iniziata da Pietro di Cluny, poco prima di Gioacchino, e conclusasi nel sec. XVIII grazie al sorgere dell'orientalismo cristiano (66). La concomitanza cronologica non garantisce la dipendenza, anche se è facile rilevare il denominatore comune che è l'incomprensione dell'Islam come 'economia' religiosa.

La lettura 'apocalittica' di Maometto va inserita nel contesto della storia dell'ermeneutica biblica, di cui rappresenta un episodio e dal cui destino è segnata; difatti cesserà all'apparire del metodo storico-critico e della lettura propriamente 'escatologica' dell'Apocalisse. D'altra parte, anche la controversia teologica va inserita nel contesto della storia della teologia e propriamente della teologia apologetica, di cui rappresenta un episodio (i giudei, i pagani e gli eretici sono altrettanti obiettivi), la cui sorte di morte è legata da una parte al nascere dell'interesse umanistico-storico (il contatto diretto con le fonti), dall'altra alla rivalutazione positiva delle religioni storiche.

Un rilievo mi appare importante: la configurazione propriamente 'escatologica' di Maometto è data più dai testi della controversia che non dai commentari all'Apocalisse, come sarebbe ovvio aspettarsi. La lettura pedissequamente 'letteralista' del testo dell'Apocalisse, non permise l'elevarsi verso la teologia della storia, così come era stata preconizzata da S. Agostino e neanche il rilevare le componenti 'escatologiche' del fenomeno islamico e di Maometto. Questo compito, al contrario è stato assolto dalla controversia latina di Pietro di Cluny e di Ricoldo di Montecroce.

---

(66) G. RIZZARDI, *Il problema della cristologia coranica*, Milano, 1982, 79-122.

CONCLUSIONE
ALLA PRIMA PARTE

Il Medioevo latino segna l'inizio di un iter di interpretazione e di comprensione dell'Islam che porterà i suoi primi frutti con l'avvento dell'orientalismo (secoli XVII-XVIII) e si completerà nel sec. XX con la conoscenza degli aspetti interiori mediante l'accesso critico al Corano, all'hadith, al sufismo, alle scuole teologiche e alla pietà popolare.

Abbiamo rilevato due tappe distinte storicamente e diverse come prospettive: 1) prospettiva teologico-apologetico-missionaria, la cui origine dipende dalla situazione storico-politica (crociate) e la cui animazione è la matrice teologica agostiniana, che porta a valutare il fenomeno islamico soprattutto in una visione teologica della storia; condizionamenti particolari, dall'esterno, la mediazione della Spagna musulmana, dall'interno, la vita spirituale degli scrittori, di monaco (Pietro di Cluny) e del neofita Pietro Alfonso. Le modalità di accesso all'Islam sono primariamente 'culturali' precedenti a una conoscenza diretta di tipo missionario; 2) apologetico-missionaria: la conoscenza diretta dei missionari domenicani e francescani, se da una parte migliora la qualità della conoscenza e della stima dell'Islam (cfr. *Itinerarium* di Ricoldo), dall'altra, ne condiziona in senso pastorale la valutazione, mediante il sacrificio di alcuni criteri rigorosi di 'lettura'. Questo momento è dominato essenzialmente da uno spirito 'ecumenico', che tende, per via apologetica o per via di ragione, a costringere l'Islam a entrare, non senza una certa violenza intellettuale, nei paradigmi della dottrina cristiana. Dialogo equivale a conversione e la conversione è prospettata analoga a quella dei grandi eretici della storia. Di fatto, la più grossa difficoltà emersa, non del tutto superata, è quella di distinguere tra l'economia cristocentrica cristiana e l'economia Allah-centrica islamica.

Il dissidio avvertito dai controversisti del primo e del secondo momento tra cristianesimo e Islam non è solamente a livello teologico, ma anche nel confronto delle rispettive 'morali'; la spiritualità islamica è uno dei capitoli più incompresi dalla cristianità latina (cfr. F. PEIRONE-G. RIZZARDI, *La spiritualità islamica e la cristianità latina*, in *La spiritualità islamica*, Roma 1986, 9-50).

La comparsa dell'Islam nell'orizzonte cristiano occidentale, grazie alle crociate e allo sviluppo dell'azione missionaria, genera all'interno della cristianità una 'crisi' a livello ecclesiolo-

gico, anzitutto perché viene messa in seria difficoltà dalla grande espansione islamica la 'cattolicità' della Chiesa, poi, anche perché l'ecclesiologia deve giustificare in sé teologicamente una 'guerra' in nome della Chiesa. La crisi tocca anche altri aspetti, ad esempio, l'assolutezza della Rivelazione cristiana che deve fare i conti con la pretesa di una nuova 'Rivelazione' coranica; inoltre l'unico mediatore contrassegnato dai caratteri della 'missio divina' Gesù Cristo, deve misurarsi con 'il profeta' (sigillo dei profeti) Maometto. Benché il parallelismo, come si è detto, non sia in alcun modo giustificato, fa scattare una persistente diatriba che raggiunge alti toni polemici.

Come si è osservato, l'interrogazione sull'Islam da parte della cristianità latina è essenzialmente teologica, e parte dal pregiudizio che esso si presenti come alternativa teologica o addirittura ecclesiologica o cristologica al cristianesimo, ignorando la particolare fisionomia islamica caratterizzata dallo stretto connubio tra religione, cultura, etica, diritto e politica.

Il titolo del volume richiama difatti il tipo di interrogazione: errore o eresia? La domanda è perlomeno impropria, tendenziosa, parziale. Qualsiasi risposta, anche la più corretta, è inevitabilmente parziale; la domanda forse esprime di più la 'crisi' cattolica che non la volontà di ricercare l'identità propria dell'Islam.

GIUSEPPE RIZZARDI

RELAZIONE TRA LA TRANSUSTANZIAZIONE E IL SACRIFICIO-CONVITO SACRAMENTALE

1. Non esistono molti studi che meditino sulla transustanziazione nel suo valore sacrificale. Negli stessi trattati teologici classici la transustanziazione viene considerata a parte senza una diretta relazione col Sacrificio eucaristico o banchetto sacrificale. Eppure la transustanziazione è ordinata alla realizzazione del sacrificio eucaristico, che si attua in modo sacramentale. È noto, infatti, che mentre il sacrificio della Croce sfociato nella risurrezione è un sacrificio reale e in forma propria, il sacrificio della S. Messa è la ripresentazione del medesimo sacrificio ma sotto forma sacramentale. Di qui l'importanza capitale della transustanziazione. Nell'ultimo ventennio molto è stato scritto sulla transustanziazione, ma non sempre rettamente, come ne fa fede l'intervento del Magistero con la «Mysterium Fidei» del 3 settembre 1965.

Il teologo Maltha O.P. in un volume, in cui faceva il punto sulle novità nel campo teologico, così si esprimeva a proposito di certe tendenze, che si manifestavano negli anni sessanta sul mistero eucaristico: «L'Eucaristia: a) nella catechesi si parli del pane santo, non precipitosamente della presenza e non si parli della transustanziazione, giacché questo non è necessario; b) non si deve spiegare la transustanziazione fisicamente, parlando di sostanza e di accidenti, ma si dica: il tutto si è trasformato in un ordine superiore conforme alla volontà creatrice di Cristo, oppure si dica: appare qualcosa come in un bacio tra coniugi, il quale è una realtà iniziale (sulla quale poi si sviluppa la comunità piena), oppure ancora: il pane è oggettivamente divenuto qualcosa d'altro, come la bandiera è oggettivamente diversa da un panno colorato e come un tempio è qualcosa di diverso per un pagano e per i turisti; c) s'istruiscano i bambini intorno all'eucaristia come convivio e non co-

me sacrificio; d) la presenza cessa dopo la Messa; e) noi siamo una cosa sola nel pane eucaristico, ma che Cristo ci sia, non è rilevante; f) conseguenze varie: si parli a Dio del cibo e non al cibo; il colloquio separato con uno (con Cristo) turba le congiunture della comunità dei fedeli; non si dica che Cristo ci aspetta (si tratta di cibo); l'ostia non esiste per essere salutata, ma per essere mangiata; non si fa visita al pane, ma si ha la volontà di mangiarlo; la chiesa edificio non è santa perché vi è presente Cristo, ma in quanto casa di Dio; g) Pio XII aveva un'idea troppo ristretta pensando che molte consacrazioni valgono più di una » (1).

Nel testo affiorano motivi di ordine teoretico, pratico e pastorale che hanno spinto certi Autori a rivedere la dottrina sull'Eucaristia. Nell'Enciclica Paolo VI riecheggia tali temi soffermandosi principalmente sull'aspetto dottrinale concernente il mistero eucaristico. Il Papa, da una parte, manifesta vivo compiacimento per l'interesse che viene portato allo studio approfondito del mistero eucaristico, dall'altra, esprime la sua preoccupazione per le opinioni di certi autori, le quali si allontanano dalla dottrina della Chiesa intorno al suddetto mistero. Il Papa incoraggia i teologi a studiare sempre più intensamente il mistero eucaristico, riconoscendo in loro il desiderio non disprezzabile di scrutare un sì grande Mistero sviscerandone le inesauribili ricchezze e svelandone il senso agli uomini del nostro tempo (2). Nel contempo Egli mette in guardia i teologi affinché non si allontanino da quanto il Magistero ha definitivamente insegnato e sancito su tale mistero. Il compito del teologo è di raccogliere tale esortazione dirigendo il proprio studio verso una scrutazione sempre più profonda del mistero eucaristico allo scopo di conoscerne meglio la natura e i diversi aspetti sotto i quali esso si presenta in tutta la sua ricchezza ontologica e spirituale.

2. La teologia è lo studio del Mistero di Dio, che ha inteso uscire dal suo silenzio per manifestarsi all'uomo chiamandolo a partecipare della sua stessa vita posseduta da tre Persone. Globalmente, il Mistero è unico in quanto abbraccia Dio in se stesso e nella sua comunicazione all'uomo. Con le dovute riserve possiamo affermare che la Trinità immanente è la Trinità economica e viceversa. Nel piano creativo salvifico divino constatiamo diversi aspetti o momenti. C'è prima di tutto la

---

(1) *La nuova Teologia. Panorama e orientamenti,* Roma 1964, p. 326.

(2) *Mysterium Fidei,* Ed. Paoline, Roma 1965, p. 5.

massima comunicazione che Dio fa di se stesso nell'Incarnazione, nella quale la natura divina e la natura umana sono unite nel modo più perfetto nella persona del Verbo. Una sola Persona sussiste in due nature. Nel caso si verifica la comunicazione di Dio secondo l'ordine o ragione d'*ipostasi*. A tale comunicazione segue l'altra secondo l'ordine o ragione di *natura*, nella quale mediante la grazia Dio comunica alla creatura razionale la partecipazione della propria natura. Mezzi di comunicazione della grazia sono i Sacramenti tra i quali c'è l'Eucaristia che possiede il primato nell'ordine della perfezione, dell'efficienza e della finalità.

L'ordine sacramentale è profondamente misterioso e raggiunge il suo culmine nel sacramento dell'Eucaristia nel quale la divina bontà e onnipotenza si manifesta in modo perfettissimo. Il carattere misterioso dei Sacramenti è legato al carattere misterioso della comunicazione della grazia divina. L'autocomunicazione divina secondo l'ordine o ragione di *natura* coinvolge l'economia sacramentale e in modo del tutto particolare l'Eucaristia. Questo Sacramento, in effetti, realizza la massima santificazione o divinizzazione dell'uomo, contenendo l'Autore stesso della divinizzazione ed essendo nel contempo il pegno della gloria futura. Dalla Trinità all'Eucaristia e dalla Eucaristia alla Trinità: questa è la traiettoria del piano o disegno salvifico. Il carattere misterioso dell'Eucaristia è intimamente connesso col mondo trinitario. L'Eucaristia è parte centrale del Cristianesimo quale mistero unico, totale di Dio che si è rivelato all'uomo nella storia.

3. Prendendo come oggetto di studio il mistero eucaristico occorre considerarlo nei diversi aspetti o momenti che lo accompagnano. Quali sono gli aspetti del mistero eucaristico? In passato, i manuali di teologia dogmatica solevano dividere la trattazione del mistero in tre parti: presenza reale, sacrificio, sacramento. Probabilmente, la divisione era dovuta all'ordine seguito dal Concilio di Trento nella trattazione dell'Eucaristia: il Concilio, come è noto, trattò prima della presenza reale di Cristo nell'Eucaristia che ha luogo mediante la transustanziazione (Sessione XIII terminata l'11 ottobre 1551) e dopo del Sacrificio della Messa (Sessione XXII terminata il 17 settembre 1562). Ora per la sistemazione di un trattato teologico non si può necessariamente seguire l'ordine cronologico dei lavori svolti da un Concilio, poiché diversi sono i motivi che guidano l'attività sistematizzatrice del teologo da quella che guida i lavori di un Concilio. L'aspetto metodologico dei manuali di teologia è dipeso dall'aver dato la precedenza alla

questione della presenza reale anziché a quella dell'eucaristia come sacramento. La disposizione seguita dai manuali dava la impressione che gli aspetti o momenti dell'Eucaristia fossero trattati come se ciascuno fosse un tutto a sé stante. In primo luogo, si parlava della presenza reale e della transustanziazione, poi del sacrificio come se fosse un beneficio aggiunto alla presenza reale e quindi dell'Eucaristia come convito e scopo della presenza reale. La questione vera riguarda il rapporto tra questi momenti del mistero eucaristico. C'è un nesso intrinseco o estrinseco tra di loro? Osservando il metodo seguito dai manuali, si aveva l'impressione che tra i momenti dell'Eucaristia ci fosse un nesso piuttosto estrinseco. Il procedimento della « Mysterium Fidei » è il seguente: « Il mistero eucaristico si realizza nel sacrificio della Messa, nella quale Cristo si fa presente per la transustanziazione. Poiché il Cristo si fa presente, è doveroso adorarlo ». Il documento afferma in modo sintetico che il mistero eucaristico si realizza nel sacrificio della Messa. Ora l'Eucaristia è un sacrificio la cui natura è essenzialmente sacramentale. La transustanziazione fa sì che l'Eucaristia sia un sacrificio sacramentale. Infatti, il sacrificio eucaristico non è come quello della Croce, un sacrificio assoluto, offerto *sub specie propria,* ma è un sacrificio relativo a quello della Croce, offerto *sub specie aliena,* cioè sotto le specie del pane e del vino. È un sacrificio reale certamente ma rappresentativo *in genere signi.* Ora è proprio questa la natura del sacramento. Pertanto, il sacrificio eucaristico è un sacrificio per sua natura sacramentale. Questa è la sua unica differenza da quello della Croce (sola *ratione offerendi* diversa). È la ragione di sacramento che determina il carattere sacrificale della Messa. L'Eucaristia non può essere sacrificio se non in dipendenza della sua essenza sacramentale. La ragione dalla quale bisogna partire nello studio dell'Eucaristia deve essere l'aspetto sacramentale. Dall'Eucaristia sacramento si deduce l'Eucaristia-sacrificio per via della transustanziazione. L'aspetto sacramentale dell'Eucaristia non è limitato all'aspetto di convito per cui si possa relegare il sacrificio e la presenza reale al di là del sacramento.

S. Tommaso aveva intravvisto con acutezza il carattere sacramentale e sacrificale dell'Eucaristia. A suo giudizio le parole « del Nuovo ed eterno Testamento » indicano l'efficacia del sangue effuso nella passione, la quale *opera in questo sacramento* (3). Approfondendo la sua riflessione sul mistero, il S. Dottore afferma che « la celebrazione di questo sacramento è una certa immagine rappresentativa della passione di Cristo, che è una

(3) *Summa Theologica,* III, q. 78, a. 3 c.

vera immolazione. È proprio di questo sacramento che Cristo si immoli nella sua celebrazione » (4). L'Eucaristia, in quanto sacramento, è immagine rappresentativa della passione di Cristo, perché nella duplice consacrazione Cristo si rende presente nello stato di vittima immolata sotto le specie eucaristiche. La immagine dice relazione a ciò di cui è copia. L'Eucaristia è immagine rappresentativa della passione di Cristo, perché ritualmente o sacramentalmente ri-presenta ciò che realmente avvenne nell'immolazione cruenta della Croce. L'Eucaristia è la ripresentazione sacramentale del sacrificio della Croce. Il sacrificio eucaristico è il memoriale del sacrificio della Croce non nel senso che è una mera evocazione o ricordo del passato, ma in senso pieno, ontologico in quanto contiene sotto i simboli o apparenze del pane e del vino sostanzialmente il Sacerdote e la vittima del Calvario ora nello stato glorioso. Il memoriale contiene l'evento salvifico: morte e risurrezione di Cristo in quanto esso si rende attualmente presente a noi « mystice », in *mysterio,* « in imagine », « in signo ».

In un altro testo, S. Tommaso insegna che « l'Eucaristia è il sacramento perfetto della passione del Signore come quello che contiene lo stesso Cristo che ha sofferto » (5). L'essenza dell'Eucaristia è quella di essere il sacramento perfetto, cioè la rappresentazione perfetta « in signo » del sacrificio della Croce. L'essenza sacramentale del sacrificio consiste nella rappresentazione della morte del Signore mediante la duplice consacrazione del pane e del vino le cui sostanze vengono mutate nel Suo corpo e nel Suo sangue. Il sacrificio eucaristico è per sua natura un sacrificio sacramentale. L'essenza del sacramento fa parte della natura del sacrificio eucaristico, tanto che non si può dare un sacrificio del genere senza che sia sacramento. Nel sacrificio eucaristico il *segno* è inseparabile dall'evento salvifico *significato,* il quale però per essere ripresentato in mezzo a noi, pellegrini nel tempo ma in cammino verso la visione, deve essere soggetto « alla condizione sacramentale del segno stesso » (6).

Se l'Eucaristia è sacramento, è perciò stesso sacrificio e convito. L'indole o carattere sacramentale investe sia l'aspetto di sacrificio che l'aspetto di convito. *Sotto questo aspetto,* sa-

---

(4) *O.c.,* q. 83, a. 2 c.

(5) « Eucharistia est sacramentum perfectum dominicae passionis tamquam continens ipsum Christum passum » (III, q. 73, a. 5 ad 2).

(6) B. GHERARDINI, *Eucaristia ed Ecumenismo* in A. PIOLANTI, *Il Mistero Eucaristico,* 3 ed. Città del Vaticano 1983, p. 646; cf. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik,* IV/1, 5 ed. 1957, p. 207.

crificio e convito sono costituiti da una stessa identica ragione formale, quella di sacramento. L'essenza sacramentale dell'Eucaristia determina la realtà e il modo di essere del sacrificio e del convito sotto l'aspetto sacramentale. Se il sacramento si realizza mediante la consacrazione, mediante la stessa si realizza pure il sacrificio; pertanto sacramento e sacrificio si realizzano mediante un unico processo, che è la transustanziazione. Questo ci porta a ritenere che, sotto questo punto di vista, sacramento e sacrificio si identificano e che pertanto l'Eucaristia è il sacramento del sacrificio nonché del convito. Sacrificio e convito sono due momenti intrinseci del sacramento dell'Eucaristia, intesa come uno stesso identico processo o avvenimento. Tale è il senso dei racconti dell'istituzione: *1 Cor* 11, 23-32; *Mt* 26,26-29; *Mc* 14,22-25; *Lc* 22,15-20 nonché quello della promessa: *Gv* 6. L'unicità di tale avvenimento intrinseco all'essenza sacramentale dell'Eucaristia, la si trova affermata nel Concilio di Trento (D 878, 938, 876).

La ragione di sacramento investe l'Eucaristia nella sua totalità, tuttavia in essa si deve distinguere l'aspetto di sacramento e l'aspetto di sacrificio. L'aspetto di sacramento nel senso sopra spiegato investe la totalità dell'Eucaristia, in quanto hanno carattere di sacramento sia l'uno che l'altro aspetto. Il sacrificio ha carattere sacramentale, perché la vittima divina si offre *sub specie aliena, in genere signi.* È questa la nota distintiva del sacrificio eucaristico da quello della Croce. L'Eucaristia ha l'aspetto sacramentale anche in quanto è convito, poiché sotto la specie visibile ci viene data la grazia invisibile. La ragione di sacramento nell'Eucaristia sta a monte e del sacrificio e del convito in quanto comunica a tutti e due l'aspetto o carattere sacramentale. La distinzione tra l'aspetto di sacramento e quella di sacrificio risiede in questo, che l'essenza del sacrificio consiste nell'offerta della vittima immolata secondo il quadruplice fine del sacrificio (latreutico, eucaristico, impetratorio, espiatorio), mentre la ragione di sacramento consiste nel nutrire spiritualmente del corpo e del sangue della vittima immolata e glorificata coloro che prendono parte al sacrificio (7). Dopo essere stato offerto, Gesù viene a sua volta comuni-

---

(7) Cf. S. TOMMASO, III, q. 79, a. 7. Per l'unità di sacrificio e sacramento cf. Y. DE MONTCHEUIL, *L'unité du sacrifice et du sacrement dans l'Eucharistie*, in *Mélanges Theologiques*, Parigi 1951, pp. 49-70. O. MUELLER, *Die Eucharistie als Mahlopfer und Opfermahl* in *Gott in Welt*, Festgabe für Karl Rahner, B II, Freiburg i. Br., 1964, pp. 121-134; J. P. DE JONG, *Die Eucharistie symbolische Wirklichkeit*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 87 (1965) 313-317; A. GERKEN, *Teologia dell'Eucaristia*, 2 ed. Roma 1986, p. 153. Non tutto ciò che scrive questo autore è accettabile.

cato da Dio a coloro che partecipano al suo sacrificio. Il suo essere corporale ci viene offerto in cibo salvifico. Il fedele comunica col sangue e mangia il corpo di Cristo. Tuttavia sia l'offerta della vittima che la sua manducazione si realizzano sotto l'aspetto comune, cioè in forma sacramentale.

4. L'Eucaristia è un sacrificio sacramentale, cioè è il sacramento del sacrificio e del convito. Comunemente nel passato si insisteva sull'Eucaristia quale sacrificio anamnestico della morte del Signore, come risulta dall'antifona: « O sacrum convivium ... in quo Christus sumitur *recolitur memoria passionis eius* ». Oggi, col rifiorire degli studi *biblici, patristici e liturgici* e con l'intervento autorevole del Vaticano II, si suole parlare del « mistero pasquale », della « celebrazione e convito pasquale » (cf. Vat. II, *Cost. sulla Liturgia* nn. 6, 7, 10). Nella Colletta della Messa del Corpo del Signore, non si dice più « memoriale della tua Passione », ma « memoriale della tua Pasqua ». La ragione teologica è che come il Sacrificio cruento di Cristo è terminato non con la sua morte, ma con la sua risurrezione, accettazione della Vittima da parte del Padre, così il Sacrificio eucaristico, che è il memoriale di quello del Calvario, sfociato nella gloria, è chiamato commemorazione o memoriale del mistero pasquale. Il mistero pasquale (morte e risurrezione di Cristo) è la Pasqua di Cristo, il suo passaggio doloroso e amoroso da questo mondo al Padre, mentre la ripresentazione del medesimo mistero è la Pasqua della Chiesa, corpo mistico di Cristo. Con la risurrezione la Vittima divina porta a compimento la sua offerta in quanto essa viene accettata dal Padre e glorificata, cioè messa a parte della sua gloria. Il sacrificio di Cristo termina nel seno del Padre dove rimane eternamente nel suo punto di arrivo. Il sacrificio di Cristo è unico, ma eterno. S. Atanasio afferma che « Cristo offre un sacrificio vero, che rimane e che non passa » (8). Il sacrificio di Cristo si ferma dove ha luogo la sua consumazione, il seno del Padre. Il sacrificio offerto sul Calvario si eternizza con la risurrezione in Dio. «*L'offerta della morte diventa eterna nell'accettazione divinizzante che la corona*» (9). La sessione di Cristo risorto alla destra del Padre è l'atteggiamento del sacerdote celeste, che celebra eternamente la liturgia iniziata sulla terra. Non si dimentichi che il Vaticano II parla della partecipazione nostra alla Liturgia celeste che Cristo esercita quale ministro del Santuario e del vero Tabernacolo (cf. *Cost. sulla Liturgia*, n. 8).

---

(8) S. ATANASIO, *Or. 2 contra Arianos*; PG 26, 165 (9).

(9) F. X. DURWELL, *La risurrezione di Gesù mistero di salvezza*, 3 ed. Roma 1969, p. 217.

Ora come il mistero pasquale (morte immolazione e oblazione di Cristo e sua risurrezione-ascensione e glorificazione da parte del Padre) costituisce un unico avvenimento, così pure l'Eucaristia quale sacramento del sacrificio e del convito è un avvenimento sacramentale unico, di cui sacrificio e convito sono due fasi che indicano rispettivamente il sacrificio cruento di Cristo, la sua immolazione e, con Lui, quella della Chiesa e l'accettazione di questo 'sacrificio' di Cristo e della Chiesa da parte del Padre (10). Ora come il Padre dona se stesso quale oggetto di fruizione immediata, visiva al suo Figlio risorto, così Egli comunica se stesso in maniera fruitivo-sacramentale alla Chiesa nel sacrificio-convito del Figlio nel corso della storia nell'attesa di comunicare se stesso tramite il sacrificio celeste del Figlio nella gloria. L'Eucaristia esprime la sua tensione continua, permanente verso l'escatologia. Essa, infatti, è la commemorazione sacramentale della morte di Cristo « fino a che Egli ritorni » (*1 Cor* 11,26). Le liturgie orientali di S. Basilio e di S. Giovanni Crisostomo inseriscono nella celebrazione eucaristica la nascita del Signore, il suo assidersi in trono alla destra del Padre e in modo particolare il richiamo al *suo ritorno*. L'Eucaristia è situata tra la morte-risurrezione di Cristo e la sua Parusia. Essa è la Pasqua della Chiesa lungo il cammino terreno della stessa verso la visione beatifica di cui è figura reale e pegno.

Tutto questo lo troviamo indicato nella preghiera liturgica: *O sacrum convivium* ove si afferma che l'Eucaristia è il sacro banchetto, la commemorazione della Passione (Morte - Risurrezione del Signore), la fonte della grazia o vita divina e il pegno della vita futura: commemorazione oggettiva, ontologica del mistero pasquale, divinizzazione del cristiano, prefigurazione della gloria futura.

Che la risurrezione facesse parte del sacrificio di Cristo era una verità contenuta in tutte le liturgie. In Occidente era affermata dal Canone Romano nel quale leggiamo che il sacrificio eucaristico è la commemorazione (unde et memores) della beata Passione, della Risurrezione dai morti e della gloriosa Ascensione al cielo di Gesù Figlio del Padre celeste. Nel mentre celebriamo la commemorazione della morte, della risurrezione e dell'ascensione, noi offriamo in sacrificio (memores offerimus) il Corpo e il Sangue del Signore. Il fondamento profondo della unità del mistero pasquale, cioè del nesso tra la

---

(10) Cf. A. MOLINARO, *L'unità del mistero eucaristico*, in *Divus Thomas* (Pia.) 70 (1967) 122.

morte e la glorificazione di Cristo lo troviamo nel fatto che la morte del Signore, essendo un'offerta in sacrificio del Figlio incarnato al Padre per la glorificazione della Divinità e per la remissione dei peccati e la divinizzazione degli uomini, non poteva non sfociare nella risurrezione. La morte di Cristo esigeva la risurrezione senza la quale essa non avrebbe ottenuto il suo effetto, cioè la remissione dei peccati e la giustificazione: « se Cristo non è risorto vana è la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati » (11). « Fu consegnato alla morte per i nostri peccati e fu risuscitato per la nostra giustificazione » (12). Mentre il nesso tra la morte e la risurrezione fu dimenticato da gran parte della manualistica, fu invece sempre affermato dalla Liturgia (13).

Se l'Eucaristia è la commemorazione o anamnesi del mistero pasquale in tensione verso l'escatologia, ne consegue che essa è un convito nel quale si riceve il Cristo risorto e pertanto la comunione possiede un carattere dinamico escatologico anche fuori della Messa. Essa è sempre una unione intima con la vittima risorta, cioè gradita a Dio, ed opera un'assimilazione sempre più profonda con la stessa, che è Cristo stesso in persona, in vista della unione gloriosa con Lui. La comunione è una partecipazione sempre più intima della vita trinitaria tramite il Verbo incarnato morto e risorto. Essa, assimilando la nostra vita e la nostra morte a quella di Cristo, ci prepara al passaggio da questo mondo al Padre nell'incontro glorioso con Lui. In questo modo si attualizza la nostra piena partecipazione al sacrificio di Cristo in attesa della visione luminosa e beatificante della sua gloria. « La comunione è allora veramente un annuncio (avvenimento sacramentale) della morte (come mistero globale) del Signore finché Egli venga » (14).

5. Se l'Eucaristia è un avvenimento sacramentale implica che la transustanziazione è un *evento sul piano sacrificale.*

La « Mysterium Fidei » ha richiamato i teologi a dare il massimo rilievo e la massima importanza alla transustanziazione nello studio del mistero eucaristico. « Il mistero eucari-

---

(11) *1 Cor* 15, 17.

(12) *Rom* 4, 25.

(13) A proposito della critica mossa alla Teologia classica per aver separato troppo la Croce e la morte di Cristo dalla Risurrezione, il Card. Parente riconosceva che essa « era in gran parte vera »; ma aggiungeva che « oggi si separa troppo la Risurrezione e il mistero pasquale dalla Croce, il che non è meno deplorevole» (*L'Io di Cristo,* 3 ed. Rovigo 1981, p. 444 n. 40).

(14) A. MOLINARO, *l.c.,* 122.

stico si realizza nel sacrificio della Messa, nel quale Cristo si fa presente sacramentalmente per la transustanziazione ». Alcuni teologi, nei loro scritti, non facevano alcun cenno della transustanziazione, cioè della mirabile conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo di Cristo e tutta la sostanza del vino nel Suo sangue, ma si limitavano a parlare soltanto della « transignificazione » e della « transfinalizzazione ». Il Papa espone il modo di presenza proprio di Cristo nell'Eucaristia ribadendo la dottrina di fede definita dal Concilio di Trento in materia. Cristo non si fa presente in questo sacramento se non per la conversione di tutta la sostanza del pane nel Suo corpo e di tutta la sostanza del vino nel Suo sangue. Tale conversione singolare e mirabile viene dalla Chiesa Cattolica giustamente e propriamente chiamata « transustanziazione » (*Conc. Trid., Decr. de SS. Euchar.* c. 4 e can. 2).

La conversione è una mutazione « ontologica », che tocca il fondo dell'essere pane e dell'essere vino per cui essi diventano rispettivamente il corpo e il sangue di Cristo, cioè vengono entitativamente identificati col corpo e col sangue di Cristo. La transustanziazione è una *mutazione essenziale totale* della sostanza, cioè di ciò che costituisce il pane pane e il vino vino. Solo se si verifica tale mutazione ontologica è lecito parlare delle specie eucaristiche, che acquistano un nuovo significato, « transignificazione », e un nuovo fine, « transfinalizzazione », « non essendo più l'usuale pane e l'usuale bevanda, ma il segno di una cosa sacra e il segno di un alimento spirituale » (15).

Ci si suole domandare: perché il Magistero Ecclesiastico ha sempre e costantemente proposta e difesa la dottrina relativa alla transustanziazione? Perché la transustanziazione entra a far parte di ciò che è l'essenza dell'eucaristia quale sacrificio sacramentale. La transustanziazione contribuisce a far sì che la Messa sia un sacrificio di natura sacramentale.

Qualora non si verificasse la mutazione ontologica della sostanza del pane nel corpo e della sostanza del vino nel sangue di Cristo, Egli non si potrebbe rendere presente, in virtù della duplice consacrazione, sotto le specie del pane e del vino, in stato di vittima e di immolazione. La negazione della transustanziazione in quanto Cristo si rende presente come vittima quale sacrificio sotto forma sacramentale. Transustanziazione, Messa e Eucaristia sono indissolubilmente legate fra di loro. La Messa è il sacrificio eucaristico in quanto il sacrificio della

---

(15) *Mysterium Fidei*, p. 20, n. 24.

Croce è ripresentato sotto forma sacramentale; la ripresentazione del sacrificio sotto forma sacramentale è data dalla transustanziazione in quanto Cristo si rende presente come vittima sotto le specie eucaristiche. Quindi la transustanziazione « entre dans *ce qui* fait que la Messe est un sacrifice » (16). L'attuazione del sacrificio ha luogo quando si compie la transustanziazione. « Il convertirsi del pane e del vino separatamente è la celebrazione sacramentale del sacrificio » (17). La transustanziazione ha luogo solo nel sacrificio. Solo per virtù dell'azione sacramentale-sacrificale Cristo si rende presente in mezzo a noi quale vittima gradita a Dio e come nostro cibo spirituale. La transustanziazione fa sì che il sacrificio della Croce perennizzato nella gloria si renda presente sotto forma sacramentale nel nostro mondo e ci comunichi tutta la sua efficacia salutifera e santificatrice. Da questo consegue che il sacrificio della Messa non fa numero, non si somma con quello della Croce, sfociato nella Risurrezione, cioè col mistero della Pasqua di Cristo, quasi gli aggiungesse un'efficacia che non avrebbe, perché non ne è la moltiplicazione o ripetizione, ma ne è soltanto la ri-presentazione sotto forma sacramentale, mediante la quale il Risorgente per sempre dalla morte offerta per la redenzione, si rende presente nel tempo e nello spazio (ma senza subirne i condizionamenti) allo scopo di associare a Se stesso gli uomini per divinizzarli. Il Mistero pasquale nell'ordine oggettivo ha causato la redenzione o divinizzazione degli uomini; il sacrificio eucaristico (ripresentazione del mistero pasquale in forma sacramentale) tende a comunicare ai singoli uomini l'efficacia divinizzatrice del mistero pasquale. Il sacrificio eucaristico divinizza i singoli uomini nel corso della storia. Di qui l'importanza della partecipazione alla Messa. In virtù della transustanziazione il mistero pasquale senza lasciare la sua esistenza celeste si reintroduce nel tempo e nello spazio allo scopo di far penetrare gli uomini nel santuario celeste. « Non ci sarebbe possibilità di un rito veramente sacrificale — che non sia cioè un puro simbolo commemorativo — senza questa permanenza eterna del sacrificio del Signore, che, appunto perché è collocato nell'evo, può essere captato e fatto proprio da ogni comunità temporale radunata nello Spirito per ringraziare il Padre, per ricordare il Cristo, per aspettare la manifestazione del regno » (18).

---

(16) Y. DE MONTCHEUIL, *L'unité du sacrifice et du sacrement dans l'Eucharistie*, in *Melanges Théologiques*, Parigi 1951, p. 56.

(17) A. MOLINARO, *l.c.*, 122.

(18) G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, Milano 1970, p. 176.

6. In virtù della transustanziazione il sacrificio eterno è presente nel rito sacramentale. Che nesso c'è tra il Cristo assiso alla destra del Padre e le parole della consacrazione? C'è un nesso intrinseco o d'immanenza reale in virtù del quale la Eucaristia non è diversa dal sacrificio redentore, ma è un peculiare modo di essere del medesimo nel tempo per esercitare la sua efficacia santificatrice sui singoli uomini. Tale nesso ha il suo fondamento remoto nella infinitamente generosa bontà del Signore, il quale transustanziando rispettivamente il pane e il vino nel suo Corpo e nel suo Sangue realizza il sacrificio sacramentale offrendo se stesso in qualità di Sacerdote unico ed eterno. La presenza reale del Sacerdote unico ed eterno sotto le specie eucaristiche è intrinsecamente connessa con la transustanziazione.

Ma anche la comunità ecclesiale, che offre il sacrificio eucaristico, si trova con intimo legame unita al sacrificio redentore, perché l'offerta del pane e del vino dipende da essa. La comunità ecclesiale per il fatto che dona la materia del sacrificio e tramite il sacerdote la medesima materia in virtù della consacrazione viene transustanziata totalmente nel corpo e nel sangue del Signore, si pone in uno strettissimo legame col sacrificio redentore. Un Autore afferma che « il Cristo offerente e vittima diviene presente all'assemblea raccolta nel rito, perché l'assemblea nel rito diviene misteriosamente concausa della sua realtà e perciò del suo sacrificio » (19). L'assemblea ecclesiale in tanto diviene concausa del sacrificio in quanto offre la materia del sacrificio e insieme al celebrante chiede al Signore che si degni di trasformarla nel Suo corpo e nel Suo sangue. Si tratta di una efficienza o collaborazione fisica che concorre non alla realizzazione del sacrificio in quanto tale, rispetto al quale essa non ha nessun potere efficiente consacratorio, ma alla donazione della materia del sacrificio. Il sacerdote celebrante invece possiede il potere di consacrare il pane e il vino in quanto pronunciando *in persona Christi* le parole della consacrazione coopera moralmente alla transustanziazione mediante la quale Cristo si rende realmente presente sotto le specie del pane e del vino. Il sacerdote — e lui solo — è concausa morale strumentale in modo diretto e immediato del sacrificio eucaristico. Tra lui e Cristo c'è una misteriosa immedesimazione per cui Cristo realizza quello che il sacerdote in suo nome compie. Nel consacrare, il sacerdote pronuncia le parole che riguardano Cristo stesso in persona: « questo è il mio Cor-

---

(19) BIFFI, *o.c.*, p. 177.

po », « questo è il mio Sangue ». Ciò è possibile solo a condizione che il sacerdote partecipi misteriosamente del potere di Cristo. L'ordinazione sacerdotale è infatti una partecipazione del potere sacerdotale di Cristo al candidato al sacerdozio. Col potere di cui è investito, il sacerdote operando nel tempo possiede una relazione di efficienza (morale) col sacrificio eterno di Cristo; egli infatti coopera alla reintroduzione del sacrificio eterno di Cristo nel nostro mondo.

Da questa verità ne scaturisce un'altra di grande importanza nella vita spirituale. Dio ci chiama ad essere soggetti della sua azione salvifica, cioè a collaborare con Lui alla sua stessa azione redentrice. « Noi siamo chiamati ad entrare in comunione con Cristo, proprio in quanto egli è, con la sua offerta sacrificale, la fonte permanente della unificazione del mondo. L'idea della « corredenzione » non è marginale nella dottrina rivelata: ciascuno di noi diventa in Cristo principio di salvezza per i suoi fratelli ».

« L'Eucaristia è l'espressione rituale di questo fondamentale aspetto della vita cristiana. In essa gli uomini, i "salvati", vengono misteriosamente associati — come offerenti e come vittime — alla realtà del sacrificio salvante, unico e pienamente efficiente. Il gesto rituale, in se stesso effimero ed inconsistente, assume una capacità di efficienza che arriva fino alla realtà gloriosa ed eviterna, sicché il sacrificio perenne del Mediatore si fa il sacrificio di tutti quelli che si uniscono nella celebrazione » (20).

7. Qual è il valore sacrificale della transustanziazione? I teologi si occuparono in modo particolare della transustanziazione durante e dopo gli anni dello svolgimento del Concilio Vaticano II. Certi teologi ritenevano che non si dovesse più usare nella catechesi il termine « transustanziazione ». L'intento che li spingeva era quello di esporre il sacramento dell'Eucaristia con termini più chiari e accessibili al pensiero moderno. Ci si domanda infatti: cosa vuol dire passaggio totale di una « sostanza » materiale in un'altra « sostanza »? Non si può sostenere che il problema non sia legittimo. La teologia, che è la scienza che riflette sull'oggetto della fede, deve contribuire a cercare una terminologia adatta ad esporre il contenuto della fede in modo chiaro, accessibile. Tuttavia bisogna usare molta prudenza quando si tratta di porgere il messaggio rivelato. Alle

---

(20) BIFFI, *o.c.*, p. 178.

volte l'ansia di rendere accettabile il contenuto del messaggio rivelato al pensiero moderno può condurre a snaturare il contenuto stesso del messaggio riducendolo a un prodotto del pensiero umano. In questo caso si cadrebbe nella razionalizzazione del mistero perdendo il senso vero e profondo di esso. La storia dei dogmi ci insegna che quando si è voluto ridurre il mistero alla piena comprensione dell'uomo, esso è stato negato. L'arianesimo, il monofisismo e il nestorianesimo sono stati dei tentativi dell'uomo di ridurre il mistero divino nell'ambito delle categorie umane. Lo stesso pericolo si corre quando si cerca di esporre il mistero eucaristico in termini tali che lo snaturano riducendolo nell'ambito del pensiero umano.

Negli scritti di alcuni teologi non si trova la trattazione della transustanziazione nel suo valore sacrificale. Siamo convinti che se tale aspetto fosse stato trattato, essi non avrebbero eliminato la transustanziazione riducendola a mera « transignificazione » e « transfinalizzazione ». Infatti, l'aspetto sacrificale è il primo aspetto sotto il quale la transustanziazione va considerata e studiata. Il sacrificio eucaristico, essendo di natura sacramentale, implica necessariamente la transustanziazione ai fini della sua effettiva realizzazione. Se si ammette che il sacrificio eucaristico reintroduce nel tempo e nello spazio il sacrificio eterno redentore, la transustanziazione non è altro che lo sbocco reale del rito eucaristico nel sacrificio eterno redentore, nel quale il Sacerdote eterno, che è in un continuo stato di offerta al Padre, si rende presente in mezzo all'assemblea ecclesiale per associarla al suo sacrificio. Con la conversione totale del pane nel corpo e del vino nel sangue di Cristo, lo stesso Cristo è realmente e corporalmente presente sulla terra per rendere partecipi coloro che sono presenti alla celebrazione eucaristica dell'efficacia salvifica del suo sacrificio. La conversione del pane e del vino termina nel sacrificio eterno redentore, in quanto Cristo, con la sua umanità glorificata eternamente in stato di offerta al Padre, è presente in mezzo a noi per unirci alla sua offerta. Il rito eucaristico, come ogni altro rito sacramentale, non è un rito magico, meccanico e pertanto la conversione del pane e del vino non è un'azione meccanica, ma è il termine di un intervento sovranamente libero e onnipotente di Dio su delle realtà materiali liberamente offerte da un'assemblea di persone che intendono mettersi in rapporto reale con Cristo sommo e unico sacerdote per farsi divinizzare.

Il rito eucaristico, per porre in essere una relazione reale dell'assemblea al sacrificio celeste ed eterno, esige un muta-

mento reale del pane e del vino nella loro natura profonda come condizione ai fini della effettiva possibilità della relazione stessa. Ma oltre a questa conversione, il sacrificio causa anche la trasformazione interiore delle persone che vi prendono parte attiva assimilandole al Sacerdote che si offre eternamente al Padre. Il Sacerdote eterno, che si trova al punto terminale del suo stato di offerta, è del tutto esente dalla mutazione. Lo stato di eternità del suo sacrificio lo rende partecipe dell'immutabilità di Dio stesso nel cui santuario Egli è penetrato per sempre. Ma in che cosa consiste il valore sacrificale della transustanziazione, che collega misteriosamente l'assemblea al sacrificio redentivo celeste ed eterno? Supponiamo che non ci fosse la conversione totale del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo; si potrebbe realizzare la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia? No, perché mancherebbe il fondamento o ragione sufficiente di tale presenza. Cristo afferma l'identità tra il pane e il suo Corpo, tra il vino e il suo sangue. Questa identità verrebbe meno qualora la sostanza del pane e la sostanza del vino fossero insieme al corpo e al sangue di Cristo. Ripugna l'identità tra due realtà diverse, mentre sussiste la loro distinzione reale e quindi la loro opposizione. Le parole di Cristo possono avere un senso intelligibile solo a condizione che la sostanza del pane e quella del vino cessino totalmente di essere tali per mutarsi e quindi identificarsi entitativamente col Suo corpo e col Suo sangue. La conversione di tali sostanze è la ragione ontologica o metafisica della presenza reale, sostanziale di Cristo nell'Eucaristia. Dove c'è la conversione di tali sostanze, ivi è presente Cristo col suo corpo e col suo sangue. La presenza di Cristo sotto le apparenze del pane e del vino è presenza sacramentale e quindi sacrificale, perché Egli vi è presente nello stato di vittima che continuamente si offre al Padre per applicare l'efficacia del mistero pasquale. Permanendo la sostanza del pane e quella del vino, non ci sarebbe nell'Eucaristia la ragione di sacramento e di sacrificio, perché verrebbe a mancare a tali sostanze il potere di significare e di contenere Cristo immolato. Le proprietà di tali sostanze, nell'ipotesi della loro permanenza, designerebbero le loro rispettive sostanze e non già il corpo e il sangue del Signore col quale non hanno un naturale rapporto di significanza. La transignificazione e la transfinalizzazione non avrebbero alcun fondamento ontologico. Il pane e il vino non hanno il potere di significare il corpo e il sangue di una persona, molto meno hanno quello di significare il Cristo nello stato di immolazione.

Ma c'è anche un'altra ragione teologica che esige la tran-

sustanziazione. Nel sacrificio eucaristico si realizza una relazione reale dell'assemblea ecclesiale con l'eterno Sacerdote-Vittima. Ora per porre in essere una relazione del genere si richiede un fondamento reale che colleghi l'assemblea col Sacerdote-Vittima. Ma dove potrebbe trovarsi tale fondamento se dall'assemblea non partisse l'offerta della materia del sacrificio e questa non fosse mutata totalmente nel corpo e nel sangue del Sacerdote eterno in modo da permettergli di rendersi corporalmente in mezzo all'assemblea quale vittima del sacrificio? Negata la conversione totale della materia del sacrificio, tra l'assemblea e la Vittima del sacrificio si instaurerebbe un rapporto puramente morale e pertanto l'assemblea si unirebbe all'offerta già perfettamente in sé costituita, non in modo reale e fisico (come avviene nella comunione), ma solo intenzionale. È solo in virtù della transustanziazione che l'eterno Sacerdote può rendersi presente come vittima in mezzo all'assemblea dalla quale proviene quanto alla donazione della materia del sacrificio eucaristico. Nel caso si tratta di provenienza di natura ontologica, poiché la vittima si rende presente in virtù della conversione entitativa totale degli elementi materiali del sacrificio eucaristico. Non verificandosi tale conversione, il Sacerdote-Vittima non potrebbe rendersi presente in mezzo all'assemblea.

Sia ben chiaro che non è l'assemblea che causa la transustanziazione, ma è la Trinità stessa che con la sua onnipotenza trasforma totalmente il *terminus a quo* (il pane e il vino offerti dall'assemblea) nel Corpo e nel Sangue di Cristo dando al medesimo un modo nuovo di presenza, quella sacramentale appunto. Ora la presenza sacramentale è presenza sacrificale, è il vero e proprio sacrificio eucaristico, che ri-presenta in modo sacramentale il mistero pasquale della morte e risurrezione di Cristo. Il sacrificio redentore, in quanto ripresentato sacramentalmente, ha la sua radice quanto al *terminus a quo,* cioè della materia del sacrificio nell'assemblea che si raduna per celebrarlo e offrirlo al Padre Celeste.

Da ciò deriva che nell'ordine ontologico « la mutazione eucaristica e l'oblazione non sono due momenti distinti, poiché il fondamento reale dell'offerta dell'unico sacrificio di Cristo da parte della Chiesa tramite il ministero dei sacerdoti è appunto la transustanziazione » (21). La mutazione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo coincide con l'oblazione di Cristo-Vittima realmente presente sotto le specie del pane e del vino. L'importanza ontologica della transustanziazione ri-

---

(21) BIFFI, *o.c.,* p. 181.

siede nel fatto che senza di essa il sacrificio eucaristico non potrebbe essere realizzato. Tolta la transustanziazione, non ci sarebbe il sacrificio della Messa. « Dal che si vede con quanta sapienza il Magistero ecclesiastico difenda la verità di questa dottrina [la transustanziazione] dalla lenta erosione che vi sta a poco a poco apportando la troppo elaborata scienza dei dottori: è la stessa natura sacrificale della messa che da una sua attenuazione riuscirebbe insidiata » (22). È qui che giace il valore sacrificale della transustanziazione, la quale « entra in ciò che fa che la Messa è un sacrificio » (Y. De Montcheuil).

La transustanziazione non è una opinione teologica, ma è una verità di fede formalmente definita dal Concilio di Trento e come tale va insegnata nella catechesi sull'Eucaristia, secondo la dichiarazione di Pio VI nella Bolla « Auctorem Fidei » contro le aberrazioni del Sinodo di Pistoia (23).

La transustanziazione è intrinsecamente connessa col processo sacramentale, e ciò non per la semplice disposizione di Cristo, ma in virtù della natura stessa del processo sacramentale. C'è un nesso intrinseco tra la conversione totale del pane e del vino nel corpo e sangue del Signore e la presenza corporale del medesimo sotto le specie del pane e del vino. La presenza di Cristo in stato di vittima sotto ambedue le specie costituisce il sacrificio eucaristico quale sacramento dell'unico sacrificio di Cristo, che senza alcuna alterazione conserva la caratteristica dell'*ephajax* « una volta per sempre » (*Eb* 10, 10), qualunque sia la sua ri-presentazione sotto forma sacramentale. Ogni Messa è la ripresentazione sotto forma sacramentale dell'unico sacrificio di Cristo, dell'unico mistero pasquale.

8. Da quanto abbiamo detto consegue che la Messa non è un nuovo sacrificio, poiché nulla aggiunge al sacrificio della Croce o mistero pasquale nel suo valore sacrificale. Nella Messa non c'è una nuova offerta, nessuna nuova propiziazione o azione riconciliativa. L'offerta fatta da Cristo una volta per sempre sulla Croce ed eternizzata nella gloria con la risurrezione viene captata dalla Chiesa tramite la transustanziazione e così viene reintrodotta nello spazio e nel tempo per applicare ai singoli uomini l'efficacia salutifera dell'unico mistero pasquale di Cristo. « È la stessa vittima nello stato sempre operante in cui l'ha posta la sua immolazione seguita dalla sua risurrezione, ed il suo stato eucaristico non vi aggiunge nessun valore nuovo, nell'ordine del sacrificio. La Messa è un

(22) ID., *ivi*.
(23) D 1529.

sacrificio solo in relazione al sacrificio della Croce » (24).

Il Concilio di Trento questo intese dire quando affermò che la Messa è lo stesso sacrificio della Croce, poiché è lo stesso sacerdote, la stessa ostia, offerta in un altro modo. La Messa è il sacrificio della Croce in forma o modo sacramentale e simbolico. La Messa significa e contiene tutta la realtà del sacrificio della Croce sfociato nella Risurrezione. Essa è la commemorazione o memoriale del mistero pasquale, che abbraccia in modo inseparabile la morte e la risurrezione di Cristo. Nella Messa non facciamo la commemorazione di un morto, ma facciamo la commemorazione ontologica di uno che è morto e risorto e come tale è realmente presente in mezzo a noi in virtù della transustanziazione. Non si può mai separare la morte di Cristo dalla sua risurrezione, poiché Colui che si offre nella Messa è il Cristo risorto dalla morte per la gloria del Padre e per la nostra salvezza. La transustanziazione ha il potere di rendere presente il corpo e poi il sangue di Cristo nello stato in cui realmente sono, cioè nello stato glorioso. Cristo nella Messa è presente nel suo stato di gloria. Ma se la Messa è un sacrificio in relazione alla Croce, tuttavia è un vero sacrificio. Ogni consacrazione è un atto sacrificale, sia pure di ordine sacramentale, che contiene la Vittima morta e risorta, di cui è segno sensibile. La transustanziazione entra a far parte di ciò che la Messa è: un sacrificio, poiché permette all'eterno Sacerdote di rendersi presente corporalmente nello stato di offerta e di immolazione. Non si tratta di una nuova offerta, diversa da quella con cui si immolò sulla Croce, ma della medesima offerta che perdura eternamente nello stato glorioso. Questa offerta non è semplicemente uno stato d'animo interiore di Cristo, ma implica la *permanenza del suo essere umano immolato anche in quanto esce dalla sofferenza e dalla morte.* Cristo è l'eternamente risorgente dalla morte. Questa disposizione interiore accompagna eternamente l'essere umano di Cristo, rivestito del merito, effetto permanente del suo sacrificio. « La morte di Cristo viene resa eterna nel suo termine, nel quale è salutare, cioè nella vita divina » (25). La morte redentiva è ordinata ontologicamente alla gloria nella quale sfocia.

9. Infine, ci dobbiamo domandare: ma vi è qualche cosa di nuovo nella Messa? Il sacrificio eucaristico cosa aggiunge al sacrificio della Croce perpetuato nella persona di Cristo risorto? Il « sacramento » cosa aggiunge alla « realtà » che esso

---

(24) M. J. NICOLAS, *L'Eucaristia*, Catania 1962, p. 75.
(25) DURWELL, *o.c.*, p. 223.

rappresenta? La risposta l'abbiamo già data nel corso del presente studio. Il sacrificio di Cristo con la risurrezione ha lasciato il tempo e lo spazio e si è eternizzato nella gloria. L'ingresso nella gloria, per Cristo, è la fase terminale del suo sacerdozio. Secondo la lettera agli Ebrei con la sua risurrezione Cristo in qualità di sommo sacerdote si è assiso alla destra del trono della Maestà nei cieli quale ministro del santuario e del tabernacolo eretto dal Signore e non dall'uomo. Ogni sommo sacerdote viene costituito per offrire doni e sacrifici: onde è necessario che anche questi [il Cristo] abbia qualcosa da offrire » (c. 8, 1-3). Cristo svolge attività sacerdotale in cielo, in quanto la continuità dell'offerta della Croce viene da Dio accettata eternamente e quindi mantenuta sempre attuale. La glorificazione con la quale Dio riceve la vittima, è un atto di divina pienezza e pertanto di eterna attualità. Questa glorificazione si verifica nell'istante della morte soprattutto in riferimento all'anima, — dato che il corpo ne viene poi trascinato in questa pienezza — e mantiene così per sempre Cristo al vertice dell'offerta» (26). Cristo resta eternamente immobilizzato nello stato della sua offerta nell'intimità della vita trinitaria. Ora la Messa rende possibile a Cristo, esercitante la sua liturgia celeste, di introdurre nel nostro tempo e nel nostro spazio il suo sacrificio eterno per applicare la salvezza agli uomini che vivono nel tempo. Questa infatti viene realizzata mediante il contatto tra l'uomo e Cristo che avviene nel tempo. Il contatto avviene per mezzo della fede nel mistero di Cristo, Verbo incarnato, che ci offre la sua vita divina per assimilarci a Lui. Ora la fede è una disposizione radicale del nostro essere attualizzata da Cristo, che ci permette di incontrarci con Lui e realizzarci in una piena conformità alla sua vita. La fede è un consenso a Cristo, che ci comunica la sua salvezza. Il consenso non è un atto irrazionale, ma soprarazionale in quanto ci unisce alla Realtà divina che è Cristo, il quale atraverso la sua umanità gloriosa ci unisce alla sua Divinità e nello Spirito ci conduce al Padre.

Il cristiano deve fare proprio il sacrificio di Cristo per realizzare l'unione con Lui. Il sacrificio eucaristico viene offerto in nome di tutti i credenti, di tutta la Chiesa e per la salvezza del mondo intero. Poiché il sacrificio viene offerto in nome di ciascuno dei fedeli, ognuno di essi deve partecipare in modo intenso ad esso, per farsi raggiungere interiormente nel modo più intimo.

---

(26) DURWELL, *o.c.*, p. 217.

I Sacramenti sono stati istituiti per rendere presente visibilmente l'atto santificatore di Cristo. L'Eucaristia è il sacramento che ci permette non solo di ricevere l'influsso della virtù operante di Cristo, ma di ricevere Cristo stesso nell'integrità della sua Persona. Nel sacrificio eucaristico Cristo continua la sua offerta al Padre e si dona personalmente in cibo spirituale alle nostre anime raggiungendoci, oltre che con la sua divinità, con la sua umanità gloriosa dal cui contatto si sprigiona la nostra perfetta divinizzazione. Solo l'Eucaristia dà a Cristo questo modo di esistere e di rendersi presente in mezzo a noi nel nostro tempo incontrandoci e di unirci a Lui con la partecipazione della sua vita divina. Mediante il ministero del sacerdote il sacrificio celeste di Cristo assume la forma di sacrificio sacramentale, perché nasce dalla nostra terra, con la collaborazione dell'uomo e dei doni naturali quale materia del sacrificio, come il Verbo si fece uomo assumendo da Maria Vergine la nostra carne umana.

Quindi, con la Messa abbiamo una mediazione attuale di Cristo, essendo Egli il sacerdote principale. Questa mediazione non è una *nuova* offerta in rapporto a quella della Croce eternizzata nella gloria. È un'applicazione della sua offerta eterna in questo o quel punto del tempo e dello spazio. Il sacrificio della Messa è un'applicazione nuova, quanto all'effetto, del mistero pasquale, del sacrificio della croce sfociato nella risurrezione.

Il sacrificio della Croce in quanto prende forma sacramentale viene offerto per la mediazione della Chiesa e degli uomini. Di qui la necessità della Chiesa, la quale mentre fa l'Eucaristia è a sua volta e principalmente costituita dall'Eucaristia.

Nell'offrirsi al Padre il Sacerdote eterno si incorpora tutte le ostie umane, cioè gli uomini, che prendono parte al suo sacrificio. La vittima perfetta valorizza l'offerta di tutte le vittime imperfette quali sono gli uomini, associandoli al suo sacrificio ed elevandoli alla funzione di corredentori di sé e degli altri loro fratelli. Di qui l'importanza capitale del sacrificio eucaristico per la vita spirituale di ogni credente e per la salvezza di tutto il mondo. La Messa è il sacrificio di Cristo sotto forma sacramentale, la ripresentazione del mistero pasquale di Cristo, che si rende contemporaneo agli uomini viventi nel tempo e nello spazio per associarli alla sua vita divina. Il sacrificio eucaristico tende a introdurre gli uomini nel circuito della vita delle tre Persone divine dal cui amore fu progettato e viene continuamente realizzato nella storia in vista dell'escatologia.

LUIGI IAMMARRONE

I DIRITTI DELLA PERSONA
E I PRINCIPI ORDINATORI
DELLA SOCIETA' E DELLO STATO

Introduzione

« L'insegnamento sociale della Chiesa è nato dall'incontro del messaggio evangelico e delle sue esigenze, che si riassumono nel comandamento supremo dell'amore di Dio e del prossimo e nella giustizia, con i problemi derivanti dalla vita della società. Esso si è costituito come dottrina, valendosi delle risorse della sapienza e delle scienze umane; verte sull'aspetto etico di questa vita e tiene in debito conto gli aspetti tecnici dei problemi, ma sempre per giudicarli dal punto di vista morale. Essenzialmente orientato verso l'azione, questo insegnamento si sviluppò in funzione delle circostanze mutevoli della storia. Appunto per questo, pur ispirato a princìpi sempre validi, esso comporta anche dei giudizi contingenti. Lungi dal costituire un sistema chiuso, esso resta costantemente aperto alle nuove questioni che si presentano di continuo, ed esige il contributo di tutti i carismi, esperienze e competenze. Esperta in umanità, la Chiesa, attraverso la sua dottrina sociale, offre un insieme di princìpi di riflessione e di criteri di giudizio, e quindi di direttive di azione, perché siano realizzati quei profondi cambiamenti che le situazioni di miseria e di ingiustizia esigono, e ciò sia fatto in modo che contribuisca al vero bene degli uomini » (Istruz. su *Libertà cristiana e liberazione*, 22-03-1986, n. 72).

— Come si nota, a costituire la Dottrina sociale della Chiesa entrano la Rivelazione divina, la sapienza umana e le scienze umane.

— In qualche modo vi entra anche la storia con le sue contingenze e le sue diverse situazioni. Vi entra non perché la storia sia creatrice di eticità; non solo perché la storia è il «luogo» di applicazione dei «grandi principi», ma anche perché essa sollecita a esplicitare direttive morali ancora implicite.

— Non si tratta di un « sistema chiuso » che pretenda di avere un modello perfetto e definitivo di assetto sociale, né di risolvere tutti i problemi tecnici, anche i più minuti; ma di un insieme di indicazioni generali sempre valide e sempre da

approfondire senza contraddizioni, e di giudizi contingenti derivanti dall'esigenza di rispondere a contesti storici plurimi e cangianti.

— La prospettiva della Dottrina sociale della Chiesa è sempre quella della eticità: di una eticità che si sviluppi alla luce del precetto evangelico dell'amore e della giustizia; di una eticità che non si limiti alla protesta e alla condanna, ma si protenda alla costruzione di una convivenza civile sempre più giusta e libera.

— La « competenza » della Chiesa in questo campo è data non solo dal fatto che la Dottrina sociale include in primo luogo prospettive rivelate, ma anche dal fatto dell'unicità del piano di salvezza che recupera nella fede la dimensione creaturale delle realtà finite — sanamente « autonome » — e, dunque, la « legge naturale ». Si tratta di una « competenza » che richiede il contributo di tutti i carismi, esperienze e competenze; e che, quindi, esige anche l'impegno del carisma certo di verità proprio del Magistero (cfr. L.G., n. 12) sia nell'enunciazione dei grandi orientamenti, sia nella valutazione delle circostanze in cui sono in pericolo la dignità della persona e la salvezza delle anime (cfr. G.S., n. 76).

— Queste note di premessa devono richiamare il credente a superare un certo disinteresse e ad assumere la propria responsabilità anche in campo sociale, non affidandosi a schemi ideologici, ma ai valori autentici della redenzione e della creazione, che recano perenni norme generali di comportamento.

— L'impegno sociale non tende immediatamente al fine ultimo dell'uomo, né col progresso terreno raggiunge un esito univoco. E tuttavia tale impegno è richiesto a motivo della globalità della redenzione dell'uomo perché il progresso terreno sia affidato alla libertà umana e costituisca come « materia » del Regno che verrà (cfr G.S., n. 38).

— La costruzione di una convivenza umana sempre più libera e giusta esigerà dal credente anche la pazienza per sostenere degli esiti non perfetti. E però simile responsabilità si rivela di urgenza singolare soprattutto se tende a ristabilire nella coscienza popolare dei valori etici cristiani e umani che sono indispensabili per una democrazia autentica.

— In questa relazione si intendono richiamare gli elementi fondativi della Dottrina sociale della Chiesa: si daranno, dapprima, i concetti generali di persona, di società e di Stato, (o

di pubblico Potere civile), per poi passare ai princìpi strutturali ed operativi della costruzione dello Stato stesso, e a qualche indicazione operativa.

I. *Persona, società e Stato (o pubblico Potere civile)*

Non si tratta di rigide definizioni. Si tratta, piuttosto, di descrizioni che servono a capire quanto si andrà poi esponendo.

1) *La persona*

a) La persona umana è un soggetto corporeo-spirituale ontologicamente e operativamente unico e autonomo, capace di pensiero e di azione libera e responsabile, e dotato di senso morale. La dignità della persona è anteriore all'appartenenza a qualsiasi comunità.

b) E tuttavia, la persona ha una dimensione strutturalmente comunitaria: è chiamata, cioè, a vivere con gli altri e per gli altri. Ciò risulta dalla dipendenza che il soggetto umano ha come « erede delle generazioni passate » e « beneficiario del lavoro dei contemporanei » (cfr. *Pop. progr.*, n. 17). Ciò risulta, ancora, dagli « istinti » che il soggetto umano ha in sé: l'istinto sessuale, di imitazione, di autoaffermazione, di aggressività, di lucidità, ecc. Accanto agli istinti, c'è, però, nella persona l'orientamento alla giustizia e all'amore. Così, si può e si deve dire che la persona è onticamente ed eticamente orientata a comunicare agli altri i valori che possiede, e al tempo stesso a ricevere dagli altri i valori che possiedono partecipandoli in una comunione di io-tu che in qualche misura fa « esistere » la persona stessa in modo nuovo.

c) Appare ovvio che una simile componente personalistico-comunitaria formerà diverse aggregazioni secondo l'esigenza e l'impegno che il soggetto umano avvertirà ed esprimerà.

d) La dignità della persona motiva i diritti fondamentali di cui è soggetto: i diritti all'esistenza e alla conservazione della vita; i diritti in campo religioso e nella scelta dello stato di vita; i diritti nel campo della verità, dell'onore e della formazione delle facoltà spirituali; i diritti di libera iniziativa e di lavoro in campo economico: i diritti alle associazioni a cui appartenere e alle cooperative in cui collaborare, i diritti di residenza, di emigrazione e di immigrazione; i diritti a prender parte attiva nella vita pubblica e ad addurre un rapporto personale

alla attuazione del bene comune; il diritto a che tutti questi diritti siano tutelati. Va da sé che la persona è soggetto anche di doveri. Di questi si parlerà lungo l'esposizione, almeno per quanto concerne la vita comunitaria, anche se essi sono già impliciti nei diritti enunciati.

e) La motivazione della dignità della persona e dei suoi diritti-doveri può essere riscontrata secondo varie modalità: in base a un « positivismo giuridico »; in base alla partecipazione all'unico genere umano; in base a una prospettiva illuministica, ecc. Per il credente, tale motivazione è rinvenuta nel fatto che la persona è « immagine e somiglianza » di Dio, vale a dire trova la sua consistenza piena in Cristo, « verità totale dell'uomo ». Una simile visione di fede non elimina, ma anzi esige la dimensione creaturale nella sua « sana autonomia » (cfr. L.G., n. 36; G.S., n. 36).

2) *La Società*

Prima di giungere al concetto di Stato (o di Organizzazione internazionale o mondiale), è necessario accennare a quella realtà comunitaria che si è soliti chiamare Società. Non è, questa, una realtà facile da descrivere. Ma è assolutamente necessario tenerne conto perché lo Stato non si esaurisca in una struttura formale, vuota di umanità.

a) Non esiste vera Società, quando si ha un insieme di persone eccessivamente condizionate od « omogeneizzate » in una « massa ». Il fenomeno di « massificazione » tende all'anonimato dei soggetti umani; tende a sradicare le persone dalle proprie tradizioni culturali e religiose, a far loro assolutizzare standards di pensiero e di comportamento imposti con la forza o con la tecnica del consenso; tende soprattutto a renderle passive, scoraggiando in loro ogni motivo di unione autentica e di iniziativa.

b) Tra l'individuo e lo Stato si devono prendere in considerazione quelli che usualmente vengono chiamati « corpi intermedi ». In primo luogo è da tener presente la Famiglia come comunità « naturale » — e « di grazia » per i battezzati —, fondata sul matrimonio « contratto » — e « sacramento » — di amore reciproco tra i coniugi.

c) Ma la Società è qualcosa di assai più composito e al tempo stesso unitario e vivo. È un aggregarsi di persone che si avvertono unite da una certa tradizione, da convinzioni morali, da vincoli religiosi, da interessi umani, ecc. Soprattutto è

un aggregarsi di persone che, condividendo dei valori, esprimono e attuano dei progetti di convivenza che incidono anche pubblicamente nei vari settori dell'esistenza.

d) Si potrebbe descrivere la Società come una forma di aggregazione permanente tra individui che mirano a raggiungere insieme un identico fine. La descrizione, però, non può essere applicata senza sfumature e correzioni a grandi « insiemi », dal momento che caratteristica della Società è anche quella di essere pluralistica, pur radicandosi in un patrimonio umano minimo comune. Per di più, una Società abbastanza consistente è normalmente formata da gruppi di diversa consistenza e di varia finalità.

e) Pur senza contrapporre o separare Società e Stato, occorre riconoscere che la Società è prioritaria — non necessariamente in termini cronologici — rispetto allo Stato. Ciò perché lo Stato è un ordinamento che recepisce e al tempo stesso determina in qualche misura una Società. E perché dentro la Società vi possono essere raggruppamenti fondati su motivazioni che condizionano lo Stato stesso. Si pensi ancora alla Famiglia. Si pensi, per chi crede, alla Chiesa vista non come Stato sovrano, ma come comunità di fedeli che recano valori di verità e di vita rivelati i quali recuperano, purificano e portano a compimento gli stessi valori umani.

f) La ragione che giustifica la Società è di nuovo la dimensione comunitaria del personalismo, sia nella prospettiva naturale, sia nella prospettiva rivelata. Una dimensione comunitaria che, però, a questo punto, si esprime in forme più ampie e più varie della Famiglia e dell'amicizia.

3) *Lo Stato*

Sia detto una volta per tutte: quando si parla di Stato, in queste riflessioni, si intende prendere in considerazione anche i poteri civili di tipo regionale e comunale, oltre le organizzazioni soprannazionali, come si dirà. In dipendenza da quanto si è andati dicendo, si possono enunciare alcuni princìpi circa la natura e la funzione dello Stato, tenendo conto che si considera qui lo Stato « nazionale », ma che vi possono essere anche altre forme di Stato sovrannazionale o addirittura universale.

a) Lo Stato può essere descritto come la suprema unione sociale e politica permanente di un grande numero di uomini tra loro collegati da vincoli storici, culturali e talvolta anche biologici, viventi in un territorio esteso e chiaramente delimita-

to, fondata nella natura umana e nel diritto naturale, tendente a procurare il benessere terreno più perfetto e più ampio possibile, costruita sul diritto e sul potere necessario al perseguimento del diritto. Il suo senso consiste nel creare le premesse per il bene terreno e per lo sviluppo dell'uomo, delle Famiglie e di tutta la Società: situazioni di libertà e di uguaglianza anche politica; intervento positivo per garantire tutte le condizioni di vita della piena attuazione della persona; basi normative per una effettiva partecipazione alla organizzazione e gestione della cosa pubblica. Come tale, lo Stato è una realtà di questo mondo con il quale divide l'ambiguità di fondo: legato alla condizione umana, esso partecipa alla grandezza e alla miseria dell'uomo.

b) Lo Stato ha la podestà di ordinare tutto ciò che è necessario al raggiungimento del proprio scopo, vale a dire il bene comune; di orientare e di obbligare i cittadini a tendere a tale finalità e di punire coloro che vi si oppongono. Si tratta, dunque, di un potere abbastanza ampio, unitario, sovrano nel suo genere, e anche coattivo.

c) La descrizione data sorpassa le forme di Stato teocratico o cesaro-papista, le forme di Stato nazionale di tipo illuministico, e le forme di Stato dittatoriale, collettivistico, liberale e assistenziale. Si riferisce, piuttosto, a un tipo di Stato che svolge veramente la propria funzione e che può strutturarsi in diversi modi. La Dottrina sociale della Chiesa, infatti, non deriva dalla Rivelazione né evince dalla natura una precisa articolazione statuale. Recentemente mostra le sue preferenze per un'organizzazione democratica — da precisare ulteriormente — perché questa meglio consente l'espressione della responsabilità dei singoli, a condizione che vi sia una maturità umana capace di volvere il bene comune (cfr. G.S., n. 75). I pericoli dell'ordinamento democratico possono essere, nonostante la distribuzione dei poteri, il « culto della democrazia » come struttura, il disimpegno dei cittadini, la mancanza di oggettiva informazione e di giusta formazione politica, la carenza di valori culturali ed etici che sostengono l'ordinata convivenza civile, ecc. Pericoli che, ovviamente, richiamano degli impegni. I vantaggi dell'ordinamento democratico sono già stati richiamati ed esprimono convinzioni e tendenze originarie del Cristianesimo.

d) Lo Stato legittimo può e deve richiedere rispetto e obbedienza quando comanda attraverso leggi giuste. Esso, però, « non è un termine dell'attività umana, ma solo un mezzo; non è una sintesi sociologica, ma una delle forme di socialità. In

rapporto all'attività umana, tali forme possono essere considerate o come organismi associati, o come condizionamento e mezzo di attività, o come finalità particolari. Lo Stato moderno non esce da questo quadro; ogni sua amplificazione teorica e pratica, fino al sistema totalitario, è destinata a fallire, con tutte le conseguenze che una perversione di mezzi e di fini naturali porta con sé. Il peggiore danno verrà recato alla personalità umana, la quale, invece di avere nello Stato un mezzo per progredire, vi troverà un ostacolo quasi insormontabile » (L. Sturzo, *La Società. Sua natura e leggi*, p. 270).

Lo Stato è al servizio della persona umana. La sola ragion d'essere dello Stato è il servizio del bene comune, cioè la promozione delle persone, la promozione di tutto l'uomo presso tutti gli uomini. Il principio fondamentale della Dottrina sociale della Chiesa in questo campo, è che « i singoli esseri umani sono e devono essere il fondamento, il fine e i soggetti di tutte le istituzioni in cui si esprime e si attua la vita sociale: i singoli esseri umani visti in quello che sono e che devono essere secondo la loro natura intrinsecamente sociale, e nel piano provvidenziale della loro elevazione all'ordine soprannaturale » (*Mater et Magistra*, n. 203). « Principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana, come quella che di sua natura ha sommamente bisogno di socialità. Poiché la vita sociale non è qualcosa di esterno all'uomo, l'uomo cresce in tutte le sue doti e può rispondere alla sua vocazione attraverso i rapporti con gli altri, i mutui doveri, il colloquio con i fratelli » (G.S., n. 25).

Ciò equivale a dire che lo Stato è « funzionale » alla persona nella sua singolarità e nella sua espressione sociale, al punto che esso perde legittimazione quando vien meno alla propria funzione.

e) La legittimità dello Stato democratico deriva dalla sovranità popolare e dall'esigenza di coordinare gli sforzi in vista del bene comune. « Non è lo Stato che crea ex nihilo un ordine, poiché la politica non può creare l'etica; ma è lo Stato che riconosce un ordine etico-sociale che gli uomini elaborano ed esprimono perché soggetti razionali. Lo Stato, nel riconoscerlo, vi coopera, lo assoda con leggi opportune, lo difende con il potere e difende così l'intera società contro i violatori dell'ordine all'interno e all'esterno » (L. Sturzo, *La Società. Sua natura e leggi*, p. 76). Come si nota, si è all'opposto dello Stato etico di origine hegeliana. Si è, invece, a uno Stato che è chiamato a dipendere dalla norma morale inscritta nella persona.

Ciò non significa, d'altra parte, né ammettere uno Stato ateo o ideologico, né uno Stato confessionale o religioso. Lo si sappia o no, lo Stato ha origine da Dio in quanto Dio è creatore dell'uomo e fonte dell'ordine morale. Lo Stato non è chiamato a far propria una Religione positiva. Deve, invece, rispettare la « libertà religiosa » di tutti i cittadini singoli o associati, e premurarsi perché non vengano eliminati e anzi si rafforzino i valori etici su cui si fonda.

II. *I grandi principi*

Pur con qualche attenuazione, si è parlato fin qui di Stato come « apparato » e « potere », tenendo distinta questa struttura dalla persona e dalla Società. In realtà, la Dottrina sociale della Chiesa si è sempre orientata a far sì che lo Stato non solo sia rispettoso della persona e della vita sociale, ma sia animato dall'iniziativa dei singoli cittadini e delle loro aggregazioni. È quanto è avvenuto nel caso della Costituzione italiana, che parte da un concetto che si può dire « Stato-società » o « comunità statuale », anche se poi non tira tutte le conseguenze, non è stata interpretata e ancor meno è stata attuata in questo senso sotto diversi profili.

Dopo la descrizione dei concetti di Persona, Società e Stato, si può accennare ai princìpi strutturali e operativi che devono regolare la vita dello Stato stesso in vista del bene comune.

1) *Princìpi strutturali*

a) Il primo principio strutturale è il « personalismo ». Ciò significa che la Dottrina sociale della Chiesa vede la persona come al centro della struttura giuridica e della conseguente normazione: la persona e i suoi diritti fondamentali, non « attribuiti », ma « riconosciuti » e garantiti dalla legge e dall'effettivo esercizio del potere.

b) Il secondo principio strutturale è il « pluralismo », da comporre con il « personalismo ».

Pluralismo significa « riconoscimento » alle forme sociali, naturali e storiche di tutte le prerogative e di tutti i diritti che sono riconosciuti alla persona singola.

Significa ancora collocare queste formazioni sociali al centro della convivenza civile non solo come fatti da registrare,

ma anche come motivi della vita e dell'esperienza giuridica e della formazione del diritto pubblico dello Stato sociale.

Così, le forme della socialità nelle loro articolazioni organiche diventano protagoniste di una storia dalla quale non si può prescindere per definire finalità, funzioni, poteri e limiti dello Stato.

Questo aggancio con la storia caratterizza la Dottrina sociale della Chiesa. Non si tratta soltanto di iniziative sociali compiute, che poi hanno dato origine ad una elaborazione teorica. Si tratta, piuttosto, di una concezione che, in base a valori di libertà e di cooperazione, ha dato origine a una prassi delle istituzioni. In base a questa concezione e a questi criteri di giudizio, il popolo ha posto in essere tutta una serie di iniziative che si sono concretizzate in istituzioni e in autonome strutture: autonome nei confronti dello « Stato-apparato »; autonome nel modo di formazione e nei criteri di gestione. Tali iniziative hanno costituito il supporto operativo d'una parte non indifferente dell'intera storia italiana.

Questa esperienza di istituzioni e di autonome strutture — che continua — ha al suo fondo proprio il riconoscimento sulla base del principio di titolarità originaria dei diritti e dei poteri « naturali » costituzionali alle autonomie sociali, a quelle che furono chiamate e che sono le comunità storiche e « naturali »: la comunità familiare, le comunità culturali, le comunità locali (l'autonomia locale), le comunità di lavoro, ecc.

Il fatto, poi, che l'iniziativa per queste attività, istituzioni e strutture, sia partita e sia stata svolta soprattutto dai cattolici, nulla toglie al diritto di esprimersi con il medesimo impegno ad altre forze sociali. Semmai, ciò lascia comprendere la fecondità di uno spirito evangelico vissuto in intensità. E spiega la preoccupazione di suscitare nel Paese una certa « cultura cattolica» che, senza ledere la libertà di nessuno, ha evidenziato autentici valori umani.

Ciò sia detto senza misconoscere delle punte integristiche intolleranti, in qualche caso, nel passato. Ciò sia detto, però, anche senza cedere a una condanna aprioristica di tutto questo fervere di lavoro, magari in nome dell'unità dello Stato. Uno Stato sano non deve temere il pluralismo che è motivo di confronto e di servizio diversificato. L'ordinamento statuale è chiamato a ordinarsi in funzione della piena attuazione dei diritti delle persone e delle comunità storiche « intermedie » (dette « intermedie » tra la persona singola e lo Stato, ma in realtà

originarie in se stesse e concorrenti a formare lo Stato pluralistico).

Si insista: la constatazione che soprattutto i cattolici hanno agito in questo senso non può costituire motivo di rimprovero perché si opererebbe una sorta di spaccatura verticale del Paese. Uno Stato che riconosce la « libertà religiosa » non può lamentarsi perché la società esprime determinate istituzioni e strutture in campi attinenti da vicino alla concezione della persona. Deve, piuttosto, operare perché anche altre concezioni presenti nella Società si esprimano. E provvedere, a modo di supplenza, per i cittadini privi, o quasi, di iniziativa. Non è a esso lecito « inquadrare » forme di convivenza naturali o culturali in un contesto di pretesa « neutralità » di concezione della vita. Semmai, nelle proprie iniziative lo Stato, è chiamato a tutelare e a suscitare le diverse originalità di chi vi partecipa.

Uno Stato democratico non è espressione soltanto di chi sostiene l'esecutivo con il voto maggioritario, ma di tutti i cittadini.

2) *Princìpi operativi*

Ai princìpi strutturali del personalismo e del pluralismo si affiancano alcuni princìpi chiamati operativi, che caratterizzano e qualificano l'azione delle istituzioni pubbliche: il principio di solidarietà e il principio di sussidiarietà da attuare con la giustizia sociale in vista del bene comune.

a) Il principio di solidarietà è l'espressione etica della dimensione comunitaria della persona. Esso implica, dunque, che tutti i soggetti — individuali e collettivi — che compongono la società e danno vita a essa, collaborino a costituire una organica esperienza socio-politico-giuridica, finalizzata al raggiungimento del bene comune. Tale principio è orientato a che « l'ordine sociale... e il suo progresso... (lascino) prevalere il bene delle persone, giacché nell'ordinare le cose ci si deve adeguare all'ordine delle persone e non al contrario » (G.S., n. 26). Lo Stato, cioè, è per l'uomo e non l'uomo per lo Stato. E parlando di uomo — si insista — è da prendere in considerazione anche tutto il complesso delle aggregazioni sociali di cui si è detto. Semmai da valutare è l'importanza, vale a dire la maggiore o minore incisività dei gruppi naturali o culturali nei confronti della persona.

b) Il principio di sussidiarietà, già presente nella *Rerum novarum* (nn. 6; 10; 28; 37-38), viene illustrato più ampiamente

nella *Quadragesimo anno* di Pio XI: « È vero certamente e ben dimostrato dalla storia, che, per la mutazione delle circostanze, molte cose non si possono più compiere se non da grandi associazioni, laddove prima si eseguivano anche dalle piccole. Ma deve restare saldo il principio importantissimo della filosofia sociale: che, siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società ciò che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle e assorbirle... Si persuadano, dunque, fermamente gli uomini di governo, che quanto più perfettamente sarà mantenuto l'ordine generale tra le diverse associazioni, conforme al principio della funzione suppletiva dell'attività sociale, tanto più forte riuscirà l'autorità e la potenza sociale, e perciò anche più felice e più prospera la condizione dello Stato stesso » (nn. 79-81).

Il principio viene ripreso poi dalla « Mater et Magistra » (nn. 40; 104; 198) e trova nella *Pacem in terris* una applicazione al livello della comunità internazionale: « Come i rapporti tra individui, famiglie, corpi intermedi, e i poteri pubblici delle rispettive comunità politiche, nell'interno delle medesime, vanno regolati secondo il principio di sussidiarietà, così nella luce dello stesso principio vanno regolati pure i rapporti tra i poteri pubblici delle singole comunità politiche e i poteri pubblici della comunità mondiale » (n. 74).

Il principio di sussidiarietà rimette, dunque, al centro della esperienza politica la titolarità e l'esercizio dei diritti delle persone e delle loro formazioni sociali richiamando la funzione necessaria ma sussidiaria dello Stato.

Come si nota, il principio di sussidiarietà non è che una applicazione della priorità della persona anche nella sua dimensione sociale rispetto allo Stato. Positivamente, il principio dice che la comunità superiore deve aiutare i singoli membri e le comunità parziali, quando questi da soli e con le proprie forze non possono prestare pienamente o per nulla ciò che è richiesto per il bene del singolo o il bene del tutto. Negativamente, lo stesso principio dice che la comunità superiore non deve riservarsi e fare ciò che i membri o le comunità inferiori possono compiere da soli senza sforzo eccessivo. Ciò per evitare sia l'individualismo, sia il collettivismo.

c) Per il dovere della « giustizia sociale », spetta ai pubblici poteri il compito di far sì che sia assicurato a tutti — singoli e formazioni sociali — lo stesso livello di possibilità, rimuovendo gli « ostacoli di ordine economico e sociale » che impediscono ai soggetti originari di pienamente attuare la loro natura e la loro finalità, attraverso interventi positivi sia di carattere economico sia di carattere politico.

Non si tratta soltanto di interventi di carattere assistenziale aventi il compito d'essere puntuali e « a posteriori » così da non incidere sulle ragioni e sulle origini delle disuguaglianze, ma di interventi generali, preventivi e programmatici aventi finalità di predisporre i supporti e le provvidenze atti a rendere operativo il concreto esercizio di diritti il cui riconoscimento di titolarietà non è che il primo passo verso la costruzione di un autentico Stato personalistico e pluralistico.

In altri termini, non si è di fronte a una benevolenza opzionale dello Stato, ma a un dovere che entra nel disegno stesso della convivenza civile: un dovere che corrisponde a un diritto dei cittadini singoli o legittimamente associati.

d) Il fine a cui tendono questi princìpi è il bene comune. Il quale non coincide con i beni elargiti, ma è « l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente » (G.S. n. 26; cfr. G.S., n. 74; D.H., n. 6). Come si vede, il bene comune ha per soggetto immediato lo Stato — ed è più della somma dei beni dei singoli —, e come soggetto indiretto le persone e le aggregazioni. Lo Stato ha il compito di promuovere positivamente e di progettare lo sviluppo complessivo dei singoli e delle comunità parziali, in corrispondenza alla loro importanza. Perciò i beni che costituiscono il contenuto della vita dei singoli, delle famiglie e delle comunità parziali sono anche i « beni comuni » dello Stato, ma non con l'incidenza che hanno nella vita dei primi. Lo Stato non deve, cioè, mettersi al posto delle altre comunità e assumersi direttamente i loro compiti. Una statalizzazione assoluta, o quasi, del bene comune finisce per distruggere tale bene. L'estremo opposto sta nella socializzazione dello Stato, che consiste nel fatto che associazioni parziali e gruppi di interesse utilizzano unilateralmente i mezzi e le istituzioni statali per i loro obiettivi particolari, a spese e a danno di altre legittime comunità parziali. In tal modo, lo Stato non serve più al bene comune, bensì alle pretese esorbitanti di pochi.

III. *Indicazioni operative (abbozzo)*

1) Conoscenza e diffusione motivata della Dottrina sociale della Chiesa circa la persona, la Società e lo Stato.

2) Accoglienza obbediente e rispettosa della struttura statuale, quando questa risponde alle vere esigenze dell'uomo.

3) Inserimento attivo nella struttura statuale perché operi secondo le proprie modalità in vista delle proprie finalità, e, all'occorrenza, provochi anche mutamenti strutturali.

4) Inserimento attivo nella società con iniziative concrete che occupino gli spazi di libertà richiesti.

5) Creazione di una cultura ispirata al Cristianesimo e profondamente umana, capace di giustificare e sostenere uno Stato giusto e libero.

6) Ricerca di un equilibrio pratico che rispetti la persona singola e aggregata in modo da evitare uno Stato totalitario, che imponga indiscriminatamente le proprie strutture e magari la propria ideologia; in modo da evitare uno Stato collettivistico il quale consenta che una persona o un gruppo di persone determinino tutti gli àmbiti della vita sociale; in modo da evitare uno Stato liberale che si limiti ad assicurare i diritti del singolo, soprattutto nel settore economico; in modo da evitare uno Stato assistenziale che esaurisca la propria funzione nell'erogazione di servizi, senza sollecitare l'iniziativa dei cittadini.

7) Eventuale opposizione a uno Stato non corrispondente alle esigenze nell'uomo: opposizione mossa non per interessi particolari, ma per il bene dello Stato stesso; opposizione da svolgere in modo attivo e non violento, riservando la legittima difesa anche risoluta a casi di estrema necessità e commisurando prudentemente i vantaggi umani con i danni umani che si possono prevedere.

SANDRO MAGGIOLINI

BIBLIOGRAFIA

— *Gaudium et spes*, parte II, cap. IV, La vita della comunità politica;

— L. STURZO, *La società, sua natura e leggi*, Bologna, 1948;

— G. THILE, *Theologie et réalité sociale*, Tournai, 1952;

— E. MOUNIER, *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, Milano, 1955;

— J. LECLERQ, *Il cristiano di fronte alla planetarizzazione del mondo*, Catania, 1959;

— J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Brescia, 1963;

— R. COSTE, *Les communautés politiques*, Tournai, 1967;

— G. MATTAI, *Morale politica*, Bologna, 1971;

— G. AMBROSETTI, *L'essenza dello Stato*, Brescia, 1973;

— R. COSTE, *Dimensioni politiche della fede*, Assisi, 1973;

— R. IANNARONE, *Linee di pensiero sociale cattolico*, I, *Problemi sociali e dottrina sociale cattolica. Profilo delle scienze sociali*, Napoli, 1974;

— G. B. GUZZETTI, *Chiesa e politica*, Torino, 1975;

— J. HOEFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Roma, 1986.

ASPETTI PSICO-SOCIOLOGICI DELLE INDAGINI SULLE « NUOVE RELIGIONI » (*)

1. *Premessa*

Il GRIS (Gruppo di ricerca e di informazione sulle sette) — nel cui ambito operano gli autori della comunicazione — è una struttura a carattere nazionale che riunisce studiosi, prevalentemente cattolici, a diverso titolo interessati al fenomeno delle « nuove religioni ». A Torino il GRIS ha un centro di documentazione con cui collaborano sia singoli studiosi, sia associazioni e movimenti attivi in un'opera di studio e di divulgazione in tema di « nuove religioni ».

Si intende qui proporre una semplice rassegna di aspetti psico-sociologici che appaiono rilevanti nelle indagini in corso sulle nuove religioni in generale; non verranno quindi esaminati i problemi particolari che attengono a questo o a quel gruppo. Non mancano, peraltro, indagini particolari anche recenti la cui portata psico-sociologica appare rilevante: sarà sufficiente segnalare qui le numerose indagini sul ruolo e sulla psicologia della donna nelle originarie comunità poligame dei Mormoni (1), che Foster ha collegato a uno studio più generale dei rapporti fra « nuove religioni » e sessualità comparando i movimenti ottocenteschi degli *Shakers*, della Comunità di Oneida e — appunto — del Mormonismo delle origini (2). De-

---

(*) Pubblichiamo il testo di una comunicazione presentata al convegno nazionale *Psicologia, religione e cultura* organizzato a Torino nei giorni 8-10 maggio 1987 presso il Centro La Salle dal Centro Studi di Psicologia Applicata G. Grandi in collaborazione con l'Istituto Adler e con il CESPES, con il patrocinio della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione *Auxilium* di Roma, della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e dell'Università di Torino.

(1) Cfr. fra gli altri L. J. ARRINGTON-S. ARRINGTON MADSEN, *Sunbonnet Sisters: True Stories of Mormon Women and Frontier Life*, Bookcraft, Inc., Salt Lake City, 1984; L. KING NEWELL-V. TIPPETTS AVERY, *Mormon Enigma: Emma Hale Smith*, Doubleday, Garden City 1984 (sulla prima moglie del fondatore dei Mormoni); nonché l'intero n. 11 (1984) del *Journal of Mormon History*, pubblicazione annuale della *Mormon History Association*.

(2) Cfr. L. FOSTER, *Religion and Sexuality. The Shakers, the Mormons and the Oneida Community*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 1984.

gne di nota, sul versante psicologico, sono le analisi specificamente relative ai movimenti che hanno preteso di presentarsi come terapie alternative, dalla *Christian Science* nel secolo scorso alla *Dianetica* (da cui poi è nata la Chiesa di Scientologia) nel nostro secolo; interessanti — a proposito di questi due gruppi — sono in particolare gli studi di Wallis che leggono la Scientologia come versione moderna — quanto alle esigenze che soddisfa — della *Christian Science*, che appare oggi piuttosto in declino (3). Sul versante sociologico vastissima è la letteratura sia su alcuni gruppi recenti, come la Chiesa della Unificazione fondata dal reverendo Moon, sia su gruppi nati nell'Ottocento come i Mormoni: e vale la pena di notare che il primo studio di rilievo in tema di sociologia del Mormonismo è stato opera, nel 1957, di un sociologo cattolico, Thomas F. O'Dea (4).

La nostra comunicazione, come accennato, prenderà invece in esame alcuni aspetti generali mettendo in luce in particolare tre « nodi » o gruppi di problemi di rilievo psico-sociologico nell'ambito degli studi sulle « nuove religioni »: la scelta dei criteri per distinguere le « sette » o « culti » dalle « chiese » o « comunità »; il reclutamento e l'adesione alle nuove religioni; le relazioni di queste religioni alternative con le chiese *mainline*, la società e le famiglie.

2. *I criteri per distinguere le « sette » o « culti » dalle « chiese » o « comunità »: aspetti psico-sociologici*

Oggi, spesso, il dibattito relativo ai nuovi movimenti religiosi vede molte energie impegnate in sforzi di classificazione e di definizione per stabilire quali movimenti vadano qualificati rispettivamente come « sette », « culti » ovvero « chiese » e « comunità ». Il problema non è nuovo, se è vero che già Max Weber e Ernst Troeltsch proponevano di qualificare come « chiese » i gruppi con una configurazione oggettiva e stabile orientati verso l'universalismo e in buoni rapporti con le società circostanti, riservando il nome di « sette » ai gruppi più

(3) Cfr. R. WALLIS, *A comparative analysis of problems and processes of change in two manipulationist movements: Christian Science and Scientology*, in *The Contemporary Metamorphosis of Religions*, atti della II Conferenza Internazionale di Sociologia della Religione, l'Aja, agosto 1973, pp. 407-422. Dello stesso autore cfr. *The Road to Total Freedom. A Sociological Analysis of Scientology*, Columbia University Press, New York 1977.

(4) T. F. O' DEA, *The Mormons*, University of Chicago Press, Chicago 1957 (tr. it. *I Mormoni*, Sansoni, Firenze 1961).

radicali impegnati nella protesta contro la società (5). Più recentemente sono stati proposti — almeno per i gruppi che si richiamano in qualche modo a Gesù Cristo (ma il linguaggio comune chiama « sette » anche gruppi di origine non cristiana, per esempio orientale) — criteri teologici che negano la qualifica di « chiesa », confinandoli fra le « sette » o i « culti », a quei movimenti che negano il concetto di Trinità e/o non riconoscono Cristo come « *Signore e Salvatore* », secondo il criterio fissato per la partecipazione al movimento ecumenico dal decreto *Unitatis redintegratio* del Concilio Vaticano II, e accolto anche in ambito protestante dal Consiglio Ecumenico delle Chiese.

L'applicazione del criterio teologico di discrimine fra « chiese » o « comunità », da una parte, e dall'altra « sette » e « culti » — facile in teoria — si è rivelata molto più complessa in pratica. In particolare gli studiosi cattolici si chiedono se le dottrine trinitarie e cristologiche che occorre condividere per non essere una « setta » siano quelle definite dall'ortodossia cattolica, ovvero se ci si possa accontentare delle nozioni un poco diverse proposte da qualche teologo moderno o che circolano in alcune denominazioni protestanti. Nel secondo caso, dove e da chi verrà fissato il limite? Ed è possibile una nozione « interconfessionale » della dottrina trinitaria e cristologica che non sfumi nell'impreciso quando non nell'equivoco? Certo, le cose erano più semplici quando — come faceva la letteratura cattolica più antica — veniva definito « setta » qualunque gruppo che si fosse separato (« secta », secondo una delle etimologie possibili, equivale appunto a « separazione ») dalla Chiesa Cattolica, sia a titolo di eresia che di scisma. Questa antica definizione aveva il pregio di distinguere chiaramente fra verità ed errore; ma quello che si cerca oggi è piuttosto un criterio per identificare il campo di interesse degli studiosi di « sette », che è certo molto più limitato di quello vastissimo che andrebbe a comprendere tutte le denominazioni e comunità cristiane a qualunque titolo separate da Roma.

Le difficoltà di applicazione dei criteri teologici hanno favorito il recente rilancio di criteri psicologici o sociologici.

(5) Per una discussione di questi criteri cfr. G. CERETI, *I nuovi movimenti religiosi, le sette e i nuovi culti*, Centro Pro Unione, Roma 1983; M. INTROVIGNE, *La crisi degli anni Ottanta alla sede centrale di Brooklyn*, in *Cristo nostro Dio e nostra speranza: i cristiani di fronte ai testimoni di Geova*, atti del IV Convegno Nazionale del GRIS (Bologna, 9-10 novembre 1985), Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1986, pp. 79-95.

In chiave psicologica si sono notate come caratteristiche delle « sette » — contrapposte alle « chiese » — il proselitismo aggressivo, la dipendenza fortemente marcata dal capo o dal gruppo, l'ansia di salvezza spesso colorata di millenarismo. I sociologi hanno fatto ricorso alla moderna « sociologia della devianza » per definire i « culti » o le « sette » come gruppi « devianti » dagli *standards* considerati accettabili dalla maggioranza dei consociati; questo criterio rischia talora di limitarsi a rivestire di una terminologia scientifica un riferimento all'opinione della maggioranza, che tende a qualificare come « devianti » o strani, e quindi come « culti » o « sette », semplicemente i movimenti verso i quali intende manifestare la sua scarsa simpatia. Altri criteri di distinzione sociologici sono di carattere diacronico-storico, e fanno riferimento all'evoluzione del gruppo. In questo senso viene chiamato « culto » un movimento che riposa fortemente sull'autorità di una singola persona (profeta, fondatore o veggente che sia) con una organizzazione non molto articolata e raffinata, anche se talora con dimensioni notevoli, e « setta » invece un'organizzazione più complessa e burocratizzata, meno legata alla singola personalità del fondatore. Meno facile anche per chi adotta questi criteri è distinguere « setta » da « denominazione » o « chiesa », e spesso il criterio prescelto consiste ancora nel confrontarsi con il linguaggio comune, accettare l'opinione delle maggioranze sociali che determinano il linguaggio e concludere che un movimento religioso resta « setta » finché non è accettato come « chiesa » dagli altri gruppi o comunità o anche dalla società nel suo insieme.

Ciascuno dei criteri psico-sociologici proposti sembra portare contributi a suo modo utili, anche come guida allo studio storico delle fasi di sviluppo di ciascun movimento. Nessuno, tuttavia, appare totalmente soddisfacente: anche il proselitismo aggressivo e la sottolineatura di temi escatologici non sono, per esempio, caratteristici delle sole « sette » ma si ritrovano in molti movimenti o gruppi che operano all'interno delle comunità religiose più tradizionali. Talora si rischia di pervenire all'atteggiamento — inaccettabile per qualunque uomo religioso — che bolla come « setta » qualunque esperienza religiosa che manifesti caratteristiche più « forti » e intense dell'ordinario; nell'ambito del cosiddetto movimento anti-settario non mancano forzature grottesche, come in un recente scritto di un noto divulgatore francese dell'argomento che accusa la Chiesa Cattolica di avere avuto caratteristiche settarie fino al Concilio Vaticano II: solo dopo il Concilio avrebbe abbandonato il proselitismo aggressivo e la convinzione di essere in possesso della

verità diventando meno « setta » e più « chiesa » (6). Forzature del genere lasciano molto perplessi sulla residua utilità come strumento metodologico di concetti come « setta » o « culto », e fanno sorgere il quesito se non sia più opportuno bandirli — anche per il loro contenuto ormai prevalentemente dispregiativo quando non diffamatorio — adottando una terminologia meno carica di riferimenti emotivi e parlando di « nuovi movimenti religiosi » ovvero di « movimenti religiosi alternativi ».

3. *Le tecniche di reclutamento e l'adesione alle nuove religioni*

Come e perché si aderisce ad una « nuova religione »? La domanda non è talora priva di un connotato drammatico, specie quando a porsela sono i genitori di qualche giovane universitario di buona famiglia che ha abbandonato le sue prospettive di lavoro e di carriera per trasformarsi in seguace a tempo pieno di qualche gruppo più o meno bizzarro.

Dal punto di vista della psicologia la scena è dominata dalla polemica sul « lavaggio del cervello », su cui esiste una vastissima letteratura (7). Come è noto l'espressione « lavaggio del cervello » è stata coniata dal giornalista Edward Hunter per qualificare il trattamento dei prigionieri politici e militari nella Cina comunista, e successivamente utilizzata a proposito dei prigionieri di guerra catturati dalla Corea del Nord. Proprio in tema di « nuove religioni » la metafora — dopo qualche anno di desuetudine — è stata ripresa e applicata in un nuovo contesto: soprattutto la Chiesa dell'Unificazione, gli Hare Krishna e la Chiesa di Scientologia sono stati accusati di essere in possesso di tecniche di persuasione « magiche » capaci di « lavare il cervello » ai propri giovani adepti. Sulla base dell'ipotesi del « lavaggio del cervello » è nata negli Stati Uniti — ed è poi stata importata anche in Europa, con qualche caso recente anche in Italia — la pratica della « deprogrammazione », una sorta di « contro-lavaggio del cervello » che fa seguito in genere al sequestro fisico del giovane membro di una nuova religione da parte dei genitori o di persone da loro incaricate, con successiva restrizione della sua libertà di movimento e sottoposizione ad una « terapia » (praticata in genere peraltro da

---

(6) Così A. WOODROW, *Les Eglises sont-elles des sectes?*, in *BUL.L.E.S.*, *Bulletin de Liaison pour l'Etude des Sectes*, n. 10 (2° trimestre 1986), pp. 6-8.

(7) Per una rassegna e una bibliografia cfr. *The Brainwashing/Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives*, a cura di D. G. Bromley e J. T. Richardson, Edwin Mellen, New York-Toronto 1983.

persone diverse dagli psichiatri di professione) in cui vengono utilizzate, con una intensità che varia da caso a caso, tecniche come la privazione del sonno, il digiuno forzato, le umiliazioni morali e fisiche e talora perfino le violenze, allo scopo di « liberare » il soggetto — « deprogrammandolo », appunto — dai presunti lacci che lo terrebbero avvinto al movimento religioso. Benché in Italia la « deprogrammazione » sia quasi una novità — di cui anche la stampa ha iniziato ad occuparsi solo di recente — nei paesi in cui è nata attraversa oggi piuttosto una fase di declino, per la reazione ormai quasi unanimemente negativa dei tribunali — dopo una fase iniziale di perplessità — di fronte a pratiche aberranti, negatrici della libertà religiosa e che non possono non essere considerate reati alla stregua di qualunque ordinamento (8). Il dibattito sulla deprogrammazione ha finito per coinvolgere la stessa nozione di « lavaggio del cervello ». Anche se non mancano nella professione psichiatrica sostenitori minoritari della perdurante utilità della metafora per indicare le tecniche di persuasione coercitiva adottate dalle nuove religioni, la maggioranza delle voci intervenute nel dibattito mette in dubbio la stessa validità del concetto di « lavaggio del cervello » in generale, che sospetta di essere « una metafora usata come arma sociale che fornisce una giustificazione razionale "libertaria" per la soppressione di movimenti sociali e sistemi di credenze impopolari » (9). In uno dei casi più controversi, relativo alle tecniche di reclutamento della Chiesa dell'Unificazione, sono stati i dati statistici a mettere in dubbio la tesi del « lavaggio del cervello ». In una serie di casi studiati da Eileen Barker, della London School of Economics, per esempio, solo il dieci per cento di coloro che accettano di visitare un centro del movimento proseguono e partecipano a un seminario; e su cento partecipanti a un seminario di due giorni solo trenta, in media, partecipano a un seminario di sette giorni, diciotto proseguono per il seminario di ventuno giorni e dieci diventano membri della Chiesa dell'Unificazione. Non si tratta di risultati disprezzabili: ma d'altro canto non sembra corretto definire « irresistibile » una tecnica di persuasione alla quale oltre il novanta per cento delle persone sottoposte sembra di fatto resistere (10).

---

(8) Cfr. per qualche ulteriore commento M. INTROVIGNE, *Il reverendo Moon e la Chiesa dell'Unificazione*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1987.

(9) T. ROBBINS - D. ANTHONY - J. McCARTHY *Legitimating Repression*, in *The Brainwashing/Deprogramming Controversy*, cit., p. 322.

(10) Cfr. E. BARKER, *The Making of a Moonie: Choice of Brainwashing?*, Basil Blackwell, Oxford 1984.

Di fronte alle critiche contro la tesi del « lavaggio del cervello » sono state proposte, sempre sul versante psicologico, spiegazioni più « moderate » dell'adesione di masse soprattutto giovanili alle nuove religioni: la tesi della « seduzione », che fa volentieri ricorso all'immagine del pifferaio magico e paragona la seduzione dei giovani seguaci dei nuovi movimenti religiosi alla seduzione di massa del popolo tedesco ad opera di Hitler (11), e la tesi della « fascinazione » — a cui ha fatto cenno in particolare Johannes Gascard — come identificazione quasi « magica » fra un individuo alla ricerca di una guida e una figura salvifica dotata di una suggestione numinosa. Dal punto di vista della psicologia del profondo Gascard segnala esplicitamente una « componente orgiastico-sessuale della fascinazione nell'ambito della regressione alla fase evolutiva del narcisismo primario »; del resto « 'fascinum' originariamente significa membro maschile » (12).

Una prima osservazione critica potrebbe partire dall'osservazione che anche le tesi della « seduzione » e della « fascinazione » spiegano troppo, in quanto potrebbero essere facilmente applicate ai meccanismi di adesione a gruppi e movimenti lontanissimi dalle « nuove religioni ». Ma l'attacco a questo genere di teoria è venuto soprattutto dai sociologi che hanno messo in discussione l'intera prospettiva « motivazionale » secondo cui le ragioni del successo dei nuovi movimenti religiosi sono prevalentemente « psico-funzionali » e microsociali, e si fondano sulla connessione fra la debolezza (talora supposta addirittura come sempre almeno tendenzialmente patologica) dell'adepto e la forza del persuasore. Molti sociologi hanno rilevato come questa prospettiva sottovaluta in modo grave i fenomeni macrosociali, e in particolare i processi di mobilitazione delle risorse studiati da Oberschall (13) e applicati da Wallis, Bromley e Shupe e altri alle nuove religioni (14). Tra i fattori macrosociali sono stati segnalati anche elementi psico-sociologici, e le nuove religioni sono state studiate come « religioni della crisi » tipiche di quelli che Toynbee ha chiamato « periodi di tumulto » e Lasch

---

(11) Bibliografia in J. GASCARD, *Neue Jugendreligionen. Zwischen Sehnsucht und Sucht*, Herder, Freiburg im Breisgau 1984 (tr. it. *Le nuove religioni giovanili. Tra anelito e patologia*, Paoline, Torino 1986).

(12) *Ibid.*, p. 78.

(13) Cfr. A. OBERSCHALL, *Social Conflict and Social Movements*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1973.

(14) Cfr. R. WALLIS, *The rebirth of the gods?*, Queen's University of Belfast, Belfast 1978; D. G. BROMLEY-A. D. SHUPE, Jr., *« Moonies » in America. Cult, Church, and Crusade*, Sage, Beverly Hills-Londra 1979.

« epoche del narcisismo », caratterizzate da un desiderio morboso di redenzione. Ma altre prospettive, partendo dall'analisi di movimenti specifici, hanno sottolineato le caratteristiche specificamente religiose del processo di mobilitazione delle risorse messo in opera dalle nuove religioni. Partendo dalla tipologia di Aberle (che distingue movimenti: *trasformativi* - che si propongono un totale cambiamento della struttura sociale; *riformativi* - un cambiamento parziale della struttura sociale; *redentivi* - un cambiamento totale dell'individuo; *alternativi* - un cambiamento parziale dell'individuo), Bromley e Shupe hanno riferito alle nuove religioni la categoria di « movimenti di trasformazione del mondo » dove è in fondo la forza attrattiva dei « grandi ideali » proposti a mobilitare le risorse (15). Ma questo equivale a dire, per altra via, che le nuove religioni sono precisamente fenomeni religiosi, e come tali vanno anzitutto considerati.

4. *Le relazioni delle nuove religioni con le chiese « mainline », la società e le famiglie*

Nei limiti fissati per questa comunicazione, non rimane molto tempo per discutere il terzo « nodo » che avevamo segnalato, relativo alle relazioni dei nuovi movimenti religiosi con le chiese e comunità *mainline*, la società e le famiglie. Gli accostamenti psico-sociologici in relazione a questa tematica dipendono, del resto, dalle impostazioni che abbiamo già incontrato discutendo i « nodi » precedenti.

Gli schemi di reazione sociale di fronte all'emergere, talora improvviso e caotico, delle nuove religioni possono essere ricondotti a tre modelli. Chi, a proposito del reclutamento e del mantenimento degli adepti nei nuovi movimenti religiosi, pone l'enfasi su meccanismi psicologici di natura maliziosa (dalla seduzione dei più deboli fino al « lavaggio del cervello ») non di rado (anche se non sempre e necessariamente) reagisce con appelli alla violenza, che trovano una espressione tipica nella teoria e nella pratica della « deprogrammazione ». Chi, pur condividendo un accostamento che sottolinea nell'origine e nello sviluppo delle nuove religioni i momenti maliziosi o pericolosi, porta l'attenzione sugli aspetti macrosociali e di gruppo piuttosto che sugli aspetti psicologici e microsociali, finirà facilmente per fare appello alla forza delle istituzioni. Si richiederanno per esempio specifiche « leggi anti-sette », talora forse

(15) *Ibid.*, pp. 22-23. Cfr. D. ABERLE, *The Peyote Religion Among the Navaho*, Aldine, Chicago 1966.

senza riflettere sul fatto che nello Stato laico moderno — che per definizione non si propone di operare distinzioni dottrinali tra le religioni — queste leggi non potrebbero che colpire l'intensità fuori dalla norma di determinate esperienze religiose, che esse si attuino nell'ambito delle « vecchie » religioni ovvero delle « nuove ». Se invece — ed è questo l'orientamento degli autori della comunicazione — si riconosce nelle « nuove religioni » un contenuto specificamente religioso (pur senza negare l'utilità dei contributi e delle analisi psico-sociologiche) la reazione nei confronti della loro tumultuosa crescita dovrà consistere prima nel cercare di capire, e poi nel rispondere, a una « sfida pastorale » — come l'ha definita la Santa Sede (16) — che rivela aspetti talora « sommersi » della mentalità e dei bisogni di gruppi non infimi nelle nostre società industriali. Quello che le nuove religioni — pure così diverse fra loro — hanno in comune è il momento *esigenziale*, che non è — o non è solo — debolezza psicologica degli adepti o disponibilità di fronte a campagne di mobilitazione delle risorse sapientemente organizzate. Le « nuove religioni » nascono, come ha scritto Hunter, in un clima di « protesta contro la modernità » (17) e di nuova ricerca del sacro, che può certamente prendere strade deviate e aberranti, ma di fronte al quale le chiese e comunità maggioritarie devono anzitutto chiedersi se hanno a loro volta presentato risposte tempestive e pastoralmente credibili.

MASSIMO INTROVIGNE - MARCO ALBERA

---

(16) Cfr. *Il fenomeno delle sette o nuovi movimenti religiosi: sfida pastorale*, rapporto provvisorio a cura del Segretariato per l'unione dei cristiani, del Segretariato per i non cristiani, del Segretariato per i non credenti e del Pontificio consiglio per la cultura, in *L'Osservatore Romano*, 7.5.1986.

(17) Cfr. J. D. HUNTER, *The New Religions: Demodernization and the Protest against Modernity*, in *The Social Impact of New Religious Movements*, a cura di Bryan Wilson, The Rose of Sharon Press, New York 1981, pp. 1-19.

INTELLETTO E VOLONTA' DI FRONTE AL PECCATO

Nel 1903 G. K. Chesterton, lasciando intravvedere i segni di quell'itinerario spirituale che lo avrebbe più tardi portato al cattolicesimo, scriveva il suo celebre *Ortodossia,* ancora oggi sorprendente per le originali e profonde intuizioni: un susseguirsi di arguzie, una vivacissima antologia del buon senso e della ragione rettamente usata, a volte fino al paradosso, contro i pregiudizi e i luoghi comuni di ogni tempo.

Ai nostri giorni non si può certo dire che il problema dell'ortodossia si presenti con maggiore chiarezza di allora; anzi è noto che in alcuni ambienti, anche cattolici, si è avvertita negli ultimi anni una specie di ripugnanza ad occuparsi di ortodossia, mentre si diffondeva la preferenza per la cosiddetta « ortoprassi »: più che il credere, si diceva, è l'agire che fa il cristiano, e infatti larga parte della teologia contemporanea ha riservato molto spazio alla carità, purtroppo, forse, a scapito di quello dedicato alla verità (ma non bisogna amare Dio anche con tutta la mente?).

In sostanza le « cose in cui credere » sembra siano state messe in ombra dalle « cose da fare »: una rivincita della teologia morale sulla dogmatica? una riconferma dell'importanza delle opere, contro l'idea protestante della salvezza per sola fede? Non si direbbe proprio, a ben guardare! Pare piuttosto una capitolazione della razionalità e oggettività della fede, a favore di forme di religiosità molto emotive, sentimentalistiche, al limite del soggettivismo e del relativismo.

La notevole confusione che ne è risultata può essere assai bene esemplificata dall'atteggiamento della moderna società occidentale di fronte al peccato, che è il tema di queste riflessioni: la mia tesi è che solo un'esatta comprensione concettuale

del peccato può influire incisivamente sulla sfera interiore della sensibilità, e in definitiva, almeno tendenzialmente, sulle decisioni della volontà, la quale peraltro conserva sempre la sua misteriosa sovranità decisionale.

Il che significa esattamente che non può darsi una vera ortoprassi che non sia fondata su di un'autentica ortodossia.

Per venire dunque al tema, mi pare che ogni discorso sul peccato debba prendere le mosse dai concetti intuitivi di bene e di male e dal diverso modo in cui sono percepiti dalla coscienza (o comunque la si voglia chiamare) del singolo.

Nessun essere umano appena ragionevole può veramente ignorare i concetti di « bene » e di « male », poiché essi sono sempre almeno intuibili nel loro aspetto più immediato e concreto, riferito al soggetto stesso che li concepisce. Certo l'essere ragionevole, contrariamente agli animali, facilmente estenderà quei concetti a momenti futuri: i sacrifici compiuti in vista di un bene maggiore non immediato sono innumerevoli e continui nella vita umana; eppure... quale sorpresa per la ragione: non sempre si è disposti ad accettarli! L'immediatezza di un qualche bene o piacere può avere un peso determinante nella libera decisione della volontà, pur a fronte di un bene personale superiore ma procrastinato.

Comunque sia, tralasciando di indagare su di un mistero così grande qual è la libertà del volere, resta il fatto che tutti gli esseri umani ragionevoli, in ogni epoca, hanno concepito l'idea di bene o di male, presente o futuro, in riferimento a sé stessi.

Quando però tali idee primordiali si proiettavano in un futuro più lontano del termine di questa vita, o quando si estendevano ai propri simili o alla Divinità, il problema morale si poneva in tutta la sua drammaticità. Che si debbano evitare azioni dannose per la propria salute, anche lontana, è cosa evidente di per sé, anche se non praticata sempre e da tutti. Ma perché si dovrà evitare di danneggiare un prossimo sconosciuto, lontano, le cui lacrime non si vedranno mai? Perché onorare, ubbidire, soprattutto amare la Divinità di cui la mente, a torto, spesso dubita immaginandola remota e inaccessibile?

Le civiltà passate si sono distinte anche per le risposte che hanno dato a tanto essenziali quesiti.

Individualmente è pure possibile non porsi nessuna delle due questioni, fermandosi al concetto, limitato alla vita pre-

sente, di bene o male per sé e naturalmente per le persone più vicine, il bene o il male delle quali si riflette inevitabilmente nella propria vita. In questi casi, forse più diffusi di quanto si creda, il problema morale sembra essere stato eluso e aggirato, o almeno così si vorrebbe far credere, in primo luogo a se stessi.

Ma non vorrei fermarmi su questo tipo di atteggiamento verso il problema morale, né sulle soluzioni che altre civiltà, religioni o filosofie gli hanno tentato di dare.

Vorrei invece esporre la soluzione che io condivido, vale a dire le risposte, coerenti e complete, che l'autentica dottrina cattolica dà a tutti gli interrogativi etici, in base alla ragione e alla divina Rivelazione.

Il male morale, il solo vero male, si chiama peccato. Nessuno ha saputo dare all'umanità l'esatta nozione del peccato così come ha fatto il Cristianesimo (F. Amerio: *La Dottrina della Fede*, pag. 465): « Il peccato è una nozione prettamente cristiana... Altrove possono esservi idee approssimative, ma sempre vaghe e incerte », affermava Paolo VI nel 1968. E almeno in questo, grande Pastore contestato proprio in campo morale, almeno in questo trova tutti d'accordo, cattolici e non.

Per molti, infatti, questa inoppugnabile verità vorrebbe essere un argomento proprio contro il Cristianesimo, e anzi contro la Chiesa cattolica in particolare: non è forse il senso del peccato, impropriamente assimilato al « senso di colpa », quel male oscuro da cui tanti — un vero esercito di psicologi, scrittori, politici, giornalisti, medici, insegnanti, ecc. — cercano di liberare l'umanità a parer loro ancora « malata »?

Non è ricorrente in questi due ultimi millenni l'accusa lanciata al Cristianesimo — una vera calunnia — di essere portatore di tristezza, paura, inibizioni?

Ogni cristiano fa l'esperienza di questo enorme ostacolo ad un vero dialogo con dei non credenti più o meno convinti: l'accusa di essere seguace di una dottrina contraria alle gioie della vita, alla libertà, all'indipendenza di azione e di giudizio!

Ma questo aspetto del problema morale è in fondo secondario, come voler discutere se una affermazione è simpatica o spiacevole, prima di chiarire se è vera o falsa; vi tornerò più avanti, ora basti notare quanti ostacoli possono frapporsi alla giusta comprensione del peccato nella nitida accezione cristiana e cattolica.

Che cos'è dunque realmente il peccato? « Una trasgressione della legge divina», si potrebbe rispondere con il catechismo di S. Pio X.

Oppure, con S. Tommaso: « aversio a Deo, conversio ad creaturas », cioè « allontanamento da Dio, attaccamento a sé stessi, agli altri, alle cose create ».

O ancora, con S. Agostino: « amor sui usque ad contemptum Dei », cioè « amore di sé fino al disprezzo di Dio ».

Sono parole precise, fondate sulle Sacre Scritture, ma sono pur sempre povere parole umane di fronte a così profondi concetti!

Il peccato investe la realtà del rapporto personale fra ogni uomo e il suo Creatore, nel segreto della sua coscienza; esso coinvolge completamente le due facoltà dell'anima: l'intelletto e la volontà.

E tuttavia non è dalla realtà dell'uomo che esso riceve tutto il suo significato, ma dalla realtà di Dio.

Per comprendere veramente il peccato bisogna quindi avere soprattutto una sicura conoscenza, benché solo analogica e inadeguata, dell'invisibile Iddio.

Per tale conoscenza, almeno essenziale, non è necessario essere teologi; basta pensare con semplicità che prima della creazione, nell'inconcepibile eternità fuori del tempo, esiste Dio.

Egli è infinito in ogni perfezione. Egli solo è l'Essere, e nulla può accrescere la Sua perfetta felicità, che è il modo perfetto di essere.

Per sola bontà Egli ha dunque creato l'universo, non certo per Sua utilità; ha voluto cioè partecipare l'esistenza, che Egli possiede in modo così pieno da identificarvisi, ad altro fuori di Sé.

Non si può fare a meno di stupirsi constatando che questo concetto di Dio come Essenza stessa nella Sua pienezza, così elevata da sembrarci quasi inaccessibile, fu già rivelato più di tremila anni fa ad un uomo non certo istruito in facoltà teologiche: quando Mosè chiese a Dio, che gli parlava dal roveto ardente, chi dovesse dire che lo mandava a liberare il suo popolo, Dio rispose

> « IO sono Colui che sono... Parlerai così ai figli di Israele: IO SONO mi ha inviato a voi ». (*Esodo*, 3, 14-15)

Qualunque cosa si voglia credere di Dio e di Mosè, è un fatto che queste parole sono scritte in un testo antichissimo, custodito da un popolo per nulla incline a sottigliezze filosofiche, l'unico popolo che prima di Cristo credesse in un Dio unico!

L'essere è perciò la perfezione divina che meglio ci raffigura tutte le altre, distinte solo ai nostri occhi; come quella su cui si insisteva molto, un tempo, per ispirare una giusta ripugnanza verso il peccato: l'infinita maestà e dignità di Dio sopra tutte le creature.

Trasgredire la legge divina è offendere Dio stesso, e una offesa, si diceva, si misura dalla dignità della persona che si offende; giustamente se ne concludeva che il peccato mortale ha in sé una colpevolezza infinita. Purtroppo mi sembra che oggi questo argomento non sia più altrettanto compreso: è facile far capire ad un giovane, oggi, che rubare o danneggiare gli altri è in qualche modo qualcosa di colpevole, ma non è altrettanto facile convincere che ciò è peccato in quanto offesa della infinita maestà di Dio. E quando si trattasse poi di cosa che apparentemente non danneggia nessuno?

Probabilmente i termini « offesa », « trasgressione », « legge » hanno perso molto del loro significato originario, nel linguaggio odierno. Forse la definizione di S. Tommaso è la più universale e adatta ad essere compresa in ogni tempo e cultura; in essa l'uomo è posto di fronte ad una precisa alternativa: o Dio, o tutte le altre cose create, compreso se stesso.

Non nel senso che scegliendo Dio dovrà rinunciare a tutto il resto, compresa la sua vita.

Ordinariamente, infatti, Dio non chiede questa rinuncia totale; l'alternativa si pone solo fra Dio e qualunque altra cosa creata che sia di per sé, o diventi in date circostanze, incompatibile con la Sua amicizia.

Ebbene, la scelta libera e consapevole per ciò che è incompatibile con Dio comporta sempre l'agostiniano « contemptus », cioè il disprezzo di Dio nell'una o nell'altra delle Sue perfezioni: queste sono, come già detto, distinte solo ai nostri occhi, ma in realtà identiche tra loro e con la stessa Essenza divina.

Così, chi pecca gravemente per debolezza, riconoscendo di peccare, disprezza appunto l'infinita maestà e dignità di Dio, Creatore e Signore dell'universo.

Chi pecca gravemente per malizia, cercando di convincersi che la propria scelta non è ingiusta e stolta, disprezza l'infinita giustizia e sapienza di Dio, Ordinatore e Legislatore dell'universo.

Chi pecca gravemente per superbia, considerando tirannica e arbitraria la legge divina, disprezza l'infinita bontà e santità di Dio, sommo Bene e Felicità che vuole espandersi.

Chi presume, infine di poter peccare impunemente, disprezza la immensità e onnipotenza di Dio...

Insomma, considerando quella perfezione che ai nostri occhi sembrerebbe riassumerle tutte, l'Essenza pura e necessaria, il peccato grave consiste proprio nell'allontanamento da Colui che è, per attaccarsi a ciò che possiede l'esistenza in modo solo partecipato e imperfetto: « aversio a Deo, conversio ad creaturas »!

Da questa radicale assurdità, da questo fondamentale disordine il peccato grave, detto mortale appunto perché priva l'anima della sua vita, trae la sua essenziale connotazione di vero e profondo male, sovvertimento dell'ordine del creato, prima causa e origine di ogni sofferenza e dolore, e della stessa morte fisica.

La difficoltà, che sembra così diffusa, a comprendere la reale malvagità del peccato mortale consiste nel non considerarlo nella sua essenza, bensì solo nei suoi aspetti contingenti e « umani ».

Il peccato grave si potrebbe chiamare, in sostanza, « assenza di Dio », « scelta contro Dio », « non-Dio », e in questo senso se ne scorge la sua essenziale analogia, quasi identità, con i concetti di « morte », « male », « inferno ». Poiché Dio è infatti la Vita, dove Egli è assente è la morte; poiché è il Bene, la Sua assenza è il male per definizione; poiché è la Felicità eterna...

Il concetto di peccato, dunque, si riferisce direttamente a quello di Dio, così come l'idea dell'oscurità non ha senso se non riferita all'idea della luce.

Naturalmente, parlando di presenza o assenza di Dio, si deve intendere ciò nel piano soprannaturale, della « grazia », in rapporto alle anime spirituali: è certo, infatti, che in rapporto allo spazio creato Dio è onnipresente.

Pertanto la vita che viene a mancare col peccato grave è quella soprannaturale dell'anima, non quella naturale della per-

sona, anima e corpo: perciò è in tale preciso significato che esso può chiamarsi « mortale ».

Che cosa sia poi esattamente questa vita soprannaturale, detta « grazia » con gentile termine teologico, cercherò di mostrare brevemente alla fine di queste considerazioni sul peccato: « dulcis in fundo »...

Per quanto detto fin qui, si può notare l'incongruenza di domande troppo ingenue per non essere un po' maliziose, del tipo « perché è peccato? cosa c'è di male? » riguardo a ciò che la legge divina proibisce: è come chiedere perché al buio non c'è luce...

Del resto anche in perfetta buona fede si può cadere in imprecisioni del tipo: « Dio ci proibisce questa azione perché è un male »; a rigore si dovrebbe dire invece: « questa azione è un male perché Dio la proibisce », appunto per la definizione del concetto di male morale; come può infatti Dio riferirSi ad un bene costituente un valore esterno e superiore a Lui?

L'eterna legge, da cui ogni altra promana, è la stessa Volontà divina che comanda di osservare (e quindi proibisce di turbare) l'ordine della creazione, il quale non è imposto ad essa quasi atto arbitrario, ma con essa è posto da Dio con un unico atto: la creazione nel suo ordine, l'universo nella sua struttura.

Ebbene, se è vero che il fine secondario della creazione consiste specialmente nella felicità delle creature ragionevoli, il suo fine formale primario è la glorificazione di Dio, resa da tutte le creature per la loro stessa esistenza, e da quelle ragionevoli anche con coscienza e volontà; per gli esseri razionali questi fini sono strettamente uniti dal fatto che glorificando Dio nella conoscenza e nell'amore, essi trovano la loro vera felicità.

Ma il fine ultimo oggettivo della creazione, così come il motivo che mosse Iddio a creare, è la Sua infinita intrinseca bontà, che si identifica con la Sua stessa Essenza.

Ho voluto richiamare queste profonde verità, in modo forse troppo sintetico per la complessità di alcuni termini, solo perché risalti ancora una volta, pur se per altra via, il concetto al centro di queste riflessioni: ogni trasgressione grave dell'eterna legge divina si oppone in definitiva al motivo e al fine ultimo oggettivo di tutta la creazione, all'Alfa e all'Omega, all'onnipotente ed eterno Iddio.

« I cieli narrano la gloria di Dio
e il firmamento predica l'opera delle Sue mani.
. . . .
La legge di Jahve è perfetta: conforta l'anima;
i precetti di Jahve sono saggi, ammaestrano il semplice.
Gli ordini di Jahve sono retti: rallegrano il cuore,
il comando di Jahve è limpido: dà luce agli occhi.
Il timore di Jahve è puro: s'eterna nei secoli;
i giudizi di Jahve sono verità: tutti perfetti:
più amabili dell'oro, dell'oro più fino;
più dolci del miele, del miele che stilla dai favi.
. . . .
Libera il tuo servo da ogni cosa orgogliosa,
e che non abbia alcun dominio su me.
Allora sarò irreprensibile e mondo da un grande peccato ».

(*Salmo* 19)

* * *

Fin qui l'intelletto di fronte al peccato. Cioè la ragione umana in generale, non quella cristiana, o ebraica, soltanto: tutti possono peccare, tutti hanno più o meno la nozione del peccato, come tutte le religioni posseggono riti di espiazione e di purificazione da quello che, pure con diversità di nomi e sfumature concettuali, tutti avvertono come peccato.

Questo non contraddice quanto detto prima, cioè che il peccato è una nozione prettamente cristiana: prettamente non vuol dire esclusivamente! Anche sulle malattie infettive gli antichi, e molti ancor oggi, avevano ed hanno idee poco chiare, ma non per questo ne scampavano: tutt'altro!

In effetti, il diverso grado in cui è avvertito il peccato dall'intelletto, vale a dire la diversa misura in cui si possiede il cosiddetto « senso del peccato », è in rapporto diretto con l'atteggiamento soggettivo, cioè con la disposizione della volontà di fronte ad esso.

Non soltanto fra cristiani e non, ma anche fra gli stessi cristiani, anche fra i cattolici è constatabile, nei confronti del peccato mortale, una notevole varietà di sentimenti, dalla pratica indifferenza, al tenue occasionale ricordo, fino all'orrore, alla profonda ripugnanza.

Ma se per i non cristiani il discorso è più complesso, per i cristiani, per i cattolici in particolare, almeno per quelli che non tutta la loro fede hanno perduta, come si spiega l'indifferenza o la leggerezza in cose di tanta conseguenza?

Non dovremmo noi, educati (almeno per i primi anni) in tanto alta e austera dottrina sul bene e sul male, arrivare a nutrire sentimenti di ripulsa per lo stato di lontananza dal Padre?

Forse si pensa che solo i « santi » sono stati capaci di tale visione dei fatti della vita, e che per tutti gli altri credenti non resta che accontentarsi di una qualche via di mezzo.

Ma c'è una via di mezzo fra la santità e la lontananza da Dio? Una delle caratteristiche distintive del cristianesimo autentico, per la quale esso fu ed è da molti avversato aspramente, è di non concedere spazio ai compromessi umani, alle accomodanti « vie di mezzo » escogitate da sempre per addormentare le coscienze.

Già tutto il Vangelo è piuttosto drastico, e i tentativi di addomesticarlo alle esigenze di una vita mediocre non hanno mai trovato fondamento.

Lasciamo dunque agli « ignavi » di dantesca memoria le vie di mezzo: essendo la santità niente altro che lo stato di grazia nell'amicizia di Dio, mentre il peccato mortale comporta la perdita di tale amicizia, è evidente che non può esservi alcuna via di mezzo fra la santità e la lontananza da Dio; naturalmente sia nell'una che nell'altra si può andare molto avanti...

A restare nella santità, a recuperarla se perduta, ad avanzare in essa, siamo dunque tutti chiamati, singolarmente, personalmente, irrinunciabilmente; non perché la rinuncia non sia possibile, ma nel senso che essa non è senza conseguenze nei rapporti con Dio Creatore e Signore, il quale vuol essere anche Padre.

Volendo lasciare fuori da queste considerazioni la terza parte di quella chiamata, cioè il progresso nella santità, a chi rifiuta di restare in essa o di recuperarla Gesù Cristo, la Parola di Dio incarnata, parla con estrema chiarezza:

> « Chi non è con me è contro di me,
> e chi non raccoglie con me, disperde ». (*Matteo*, 12,30)

Contro di Lui!! Può darsi nulla di più assurdo, di più desolante che essere contro il proprio Creatore e Signore?

Anche se in questa vita non se ne ha piena consapevolezza, tale condizione di inimicizia nei confronti di Dio è già, fin su questa terra, qualche cosa di infernale.

Acutamente il sommo Poeta, che cito solo come esperto in

cose dello spirito, fa esprimere da un famoso personaggio femminile della « città dolente » quel gemito discreto, ma preciso nel definire la condizione infernale: « Se fosse amico il Re dell'universo »!

Eppure quell'amicizia, di cui là si comprende il vero valore, di qua si baratta in cambio di altri fugacissimi « valori », ingannevoli nullità dall'apparenza di bene.

Ma quale ricchezza di beni materiali può compensare la perdita di così grande Amico? Quale affetto umano consolerà l'anima desolata per aver abbandonato Chi voleva esserle Padre?

Tutti i meravigliosi effetti della grazia — vi ritorneremo fra poco — che rendono l'anima figlia, sposa, amica di Dio, partecipe della Sua vita, erede del Suo regno, splendente di bellezza ai Suoi occhi, adorna di virtù e di doni soprannaturali... tutto è perso per un solo peccato mortale!

Non dovrebbe — parlo sempre dei credenti — la consapevolezza di tale immensa perdita, di così incolmabile vuoto, indurre ad aborrire il peccato mortale come la peggiore sciagura di questa vita, molto peggiore della stessa morte?

E tuttavia sembra che gli stessi credenti, pur consapevoli di tutto ciò, non sempre sono capaci di detestare il peccato sopra ogni altra cosa!

Si direbbe che anch'essi abbiano perso, almeno in parte, quel salutare orrore del peccato che la Bibbia chiama « timore di Dio »: timore dei Suoi castighi, anche, ma soprattutto timore di perdere Dio.

Perché stupirsi che ciò sia una virtù? La natura umana non può mai agire in puro e perfetto disinteresse, poiché questo è proprio di Dio soltanto; quindi non sarà mai possibile amare Dio senza volere nel contempo, implicitamente almeno, la propria felicità, che in Lui si identifica, e senza temere di perderla, finché ciò è possibile.

In questo senso si parla di timore « filiale » di Dio, che si fonde con l'amore in un solo sentimento di carità umile e adorante.

Però anche il solo timore dei castighi di Dio è in sé buono, e costituisce spesso, se non sempre, l'inizio di un cammino di salvezza: chi può sapere quanti ne ha salvato e ne salva il timore dell'inferno? E quanti, invece, ne può perdere la diabo-

lica illusione di poter restare senza macchie solo perché non si ha paura di macchiarsi?

Vi è un coraggio che è fatto solo di abitudine, di ignoranza, di eccessivo e irragionevole ottimismo: l'abitudine a non essere puniti, la deliberata ignoranza del reale pericolo, l'irragionevole presunzione di salvarsi senza merito!

Certamente Dio, nella Sua bontà, ordinariamente concede molto tempo per ravvedersi, e spesso perdona innumerevoli volte le assurde ingratitudini, anche per tutta una vita. Ma non bisogna presumere che il giudizio debba sempre attendere il pentimento...

O forse si arriva a sperare che Dio consideri cose senza importanza e senza conseguenze le colpe gravi non rimesse?

No! Egli ama noi peccatori, ma non i nostri peccati, né mai potrà considerare benevolmente il peccato mortale, che è la negazione di Lui stesso e distrugge ogni bene in noi.

È giusto esaltare l'infinita misericordia divina, che tutto perdona per mezzo del Cristo immolato, che ridona senza mai stancarsi la vita ai peccatori, immensa e benefica come l'aria che ci circonda e ci rinnova ad ogni respiro; ma va anche ricordato che noi dobbiamo acconsentire a questa ispirazione a... respirare!

Il peccatore che rinvia la conversione perché spera e confida nella bontà di Dio, dovrà diffidare di se stesso, della propria capacità di pentirsi in tempo utile!

Ecco che ora queste riflessioni ci porterebbero a considerare più da vicino il concetto di pentimento, come logica conseguenza del modo corretto di concepire il peccato; il pentimento o « conversione », primo invito del Signore nella Sua predicazione pubblica, unica condizione posta da Dio per ristabilire la perduta amicizia con il peccatore, individuale compimento dell'opera redentrice di Cristo!

Ma non è qui il caso di andare oltre su tale argomento; ricordo solo che è accessibile a tutti, con grande facilità, l'acquisto e la lettura della magnifica Esortazione Apostolica di Giovanni Paolo II *Reconciliatio et paenitentia* (niente paura, solo il titolo è in latino...).

Peccato, pentimento, conversione ...: parole antiche dalle strane risonanze per gli uomini di oggi, lo so bene. Dunque la Chiesa cattolica continua imperterrita per la sua strada di

sempre, noncurante dell'incomprensione di tanta parte del mondo moderno? La risposta è *sì*, per la Sua strada, la strada di Gesù, il Cristo!

Dunque il Cristianesimo è contrario alle « gioie della vita »? È l'accusa di cui parlavo introducendo questo discorso sul peccato. La risposta, anche senza voler considerare l'infondatezza di numerosi pregiudizi e luoghi comuni in merito, è molto semplice: certamente il sistema di pensiero cristiano e cattolico è contrario a tutte quelle « gioie » della vita che possono derivare dal commettere un peccato, anche solo veniale. Ma questo non vuol dire affatto che sia contrario alle gioie di questa vita in generale, le quali grazie a Dio sono molto più numerose, e più vere, di quelle legate al peccato.

Per di più il Cristianesimo è capace di offrire, sempre parlando di questa vita, un tipo di gioia e di serenità assolutamente sconosciute fuori di esso, e di cui non è facile, né breve il parlare.

Ma attenzione: sarebbe grave errore accettare Cristo solo o soprattutto per questo motivo; si potrebbe dire in questo caso ciò che Egli dice dei beni necessari alla vita:

> « Cercate prima di tutto il Regno di Dio,
> e tutte queste cose vi saranno date in sovrappiù ». (*Matteo*, 6, 33)

E il Regno di Dio si attua mediante la croce: la religione cattolica ha per simbolo la croce, e solo in essa vede il necessario mezzo per raggiungere la vera gioia di conformità al volere divino.

Religione di tristezza, dunque? Solo per chi vorrebbe il paradiso subito, su questa terra. Ma per chi sa aspettare con paziente perseveranza, quanta gioia già nell'attesa di quella eterna, come diceva S. Francesco: «Tant'è il bene che m'aspetto, ch'ogni pena m'è diletto »!

Per chi ha scoperto l'amore più grande, quanta dolcezza nel cammino pure aspro e faticoso!

Il Cristianesimo supera i correnti ed errati concetti di soddisfazioni e di privazioni, e porta l'anima, già ora, in regioni nuove e sublimi, dove regna imperturbata la carità; la carità nell'esultanza, la carità nel dolore, ma sempre nella pace di Dio:

> « Non vi angustiate per cosa alcuna...
> e la pace di Dio, che sorpassa ogni intelligenza,

custodirà i vostri cuori e le vostre menti in Cristo Gesù». (*Lettera ai Filippesi*, 4, 6)

* * *

Dicevo che avrei terminato queste riflessioni accennando, per la maggiore chiarezza che risulterà dal contrasto dei concetti, alle meraviglie che Dio opera nella nostra anima mediante la Sua grazia santificante, in cui come abbiamo visto è uno dei due soli modi — alternativi — di esistere nel piano soprannaturale (in parole semplici: o in grazia, o in peccato mortale).

Tuttavia, fra le tantissime altre cose che — me ne rendo ben conto — si potrebbero dire a completamento e a precisazione del discorso sul peccato, vorrei qui ricordarne almeno una, che mi sembra di particolare attualità.

Considerando l'atteggiamento dell'intelletto e della volontà di fronte al peccato, non mi è sembrato necessario ricordare ciò che tutti sanno o danno per scontato, cioè che la responsabilità e l'imputabilità « soggettiva » di un peccato « oggettivamente » grave richiedono il coinvolgimento completo per l'appunto di quelle stesse facoltà spirituali; vale a dire, per usare la semplice e chiara terminologia del catechismo, la « piena avvertenza » (concorso dell'intelletto) e il « deliberato consenso » (concorso della volontà).

Ebbene, bisogna far rilevare che un'infondata applicazione di questa verità ai casi concreti rischia di dissolvere la drammaticità della scelta morale nella nebbia dei dubbi e delle confusioni: ciò avviene quando, appigliandosi a quegli aggettivi (« piena » e « deliberato ») si vuole estendere, oltre ogni ragionevole ipotesi, la presunzione di irresponsabilità alla stragrande maggioranza dei peccatori, e quindi degli uomini e delle donne!

In questo modo si riduce il libero arbitrio e prerogativa di pochi privilegiati, magari nei loro momenti migliori, e si assimila in sostanza il peccato, che così diffusamente vediamo in noi e intorno a noi, ad una specie di malattia o di immaturità, dalle cause variamente spiegate: l'ignoranza, la miseria, la costituzione ereditaria, la pressione dell'ambiente, ecc. ecc.

Poiché questa mentalità è oggi diffusissima, ed ha non poco contribuito a quella perdita del senso del peccato che, come già diceva Pio XII nel 1946, è forse il più grande peccato del mondo moderno, occorre ridire chiaramente che solo particolari circostanze possono diminuire a tal segno la pienezza del-

l'avvertenza e/o la deliberazione del consenso, da ridurre alla venialità la colpevolezza di una scelta oggettivamente grave: ciò per rispetto della dignità e libertà di qualunque essere umano ragionevole, nella sua somiglianza con il divino Creatore.

D'altra parte non sempre si riflette sul fatto che l'avvertenza può restare « piena » anche quando la gravità oggettiva del peccato si avverte confusamente, o si sospetta soltanto: è un principio di ragione, prima ancora che un insegnamento della Scrittura e di tutta la morale cattolica, quello per cui non è lecito agire con coscienza praticamente dubbia.

Per un utile approfondimento, rinvio alla lucida esposizione del già citato F. Amerio (*La Dottrina della Fede,* pag. 476: « Minimizzazione e negazione del peccato »); mi si consenta, però, di riportare le autorevoli affermazioni, al riguardo, dell'Esortazione Apostolica pure già citata prima:

« Il peccato, in senso vero e proprio, ... è un atto di libertà di un singolo uomo... Quest'uomo può essere condizionato, premuto, spinto da non pochi né lievi fattori esterni, come anche può essere soggetto a tendenze, tare, abitudini legate alla sua condizione personale. In non pochi casi tali fattori esterni e interni possono attenuare, in maggiore o minore misura, la sua libertà e, quindi, la sua responsabilità e colpevolezza. Ma è una verità di fede, confermata anche dalla nostra esperienza e ragione, che la persona umana è libera. Non si può ignorare questa verità, per scaricare su realtà esterne — le strutture, i sistemi, gli altri — il peccato dei singoli. Oltre tutto, sarebbe questo un cancellare la dignità e la libertà della persona, che si rivelano — sia pure negativamente e disastrosamente — anche in tale responsabilità per il peccato commesso » (GIOVANNI PAOLO II, Es. Ap. *Reconciliatio et Paenitentia,* n. 16).

Minimizzare o decolpevolizzare il peccato, infine, è attentare ad una verità essenziale della religione cristiana: la Redenzione operata da Gesù Cristo, il Suo sacrificio di espiazione sulla croce, la salvezza dalla dannazione eterna, non si comprenderebbero appieno senza un'esatta cognizione dell'infinita colpevolezza del peccato mortale avvertito e voluto, e dell'atavica tendenza in noi a volerlo cercando di non avvertirlo...!

Le Sue eterne parole non lasciano dubbi sul fatto che siano « molti » (cioè tutti) ad avere bisogno della Sua redenzione:

« ... questo è il mio sangue dell'alleanza, che viene versato per molti a remissione dei peccati ». (*Matteo,* 26, 28)

* * *

Ed ora, per finire, innalziamo pure il pensiero a quelle altezze a cui siamo chiamati: ora ne comprenderemo meglio le vere proporzioni, rapportandole agli abissali valori negativi a noi rivelatisi nel considerare la realtà del peccato.

La grazia santificante, antitesi del peccato mortale, è un dono soprannaturale di Dio che, appunto perché « gratuito », non è minimamente dovuto agli uomini da parte di Dio stesso: Egli lo concesse agli angeli ed ai nostri progenitori; a causa del peccato da questi trasmessoci, Egli non lo concede alle nostre anime all'atto del concepimento; per l'unione ipostatica la natura umana di Cristo l'ha sempre posseduto; per singolare privilegio lo concesse alla Madre Sua fin dal concepimento (infusione dell'anima nel corpo); per i meriti di Cristo, infine, Dio ci concede questo dono all'atto del battesimo e ce lo rinnova, se da noi colpevolmente perso, sia nel sacramento della penitenza, sia nella contrizione perfetta congiunta al desiderio di quel sacramento.

La grazia santificante non è certo definita solo per ciò che non è (il peccato mortale), ma è ricchissima di significati positivi; e innanzitutto, che significa « santificante »? Si è già accennato, fra le altre perfezioni divine, alla Sua infinita santità, che è la bontà morale assoluta, cioè la perfetta identità di Dio con la Sua stessa Volontà, che è il Bene per definizione: la grazia santificante perciò ci rende santi nel modo, benché non nella misura, in cui Dio è santo, cioè nell'adesione della nostra volontà alla Sua.

Troppo spesso la parola « santo » viene usata nel linguaggio comune per indicare uno stato di vita del tutto eroico, lontanissimo dalla vita di tutti i giorni; ciò è già esagerato se riferito alla vita che condussero i beati del Paradiso, anche quelli proposti come esempi dalla Chiesa e chiamati « santi » in senso specifico: infatti il loro eroismo non era così astratto e fuori del mondo come molti pensano.

Ma santo, in realtà, è o può divenire qualunque essere umano già in questa vita, col solo fatto di essere unito a Dio, alla Sua Volontà, e quindi partecipe della Sua santità. Ogni cristiano battezzato è perciò santo, se non è macchiato di colpa grave; santi si chiamavano fra loro i primi cristiani, e la « comunione dei santi » era ed è l'unione di tutte le anime in grazia, di questo mondo e dell'altro.

Non solo qualche centinaio di santi, dunque, ma uno sterminato esercito glorifica Dio in cielo e sulla terra.

La Scrittura chiama anche « giusto » l'uomo che possiede la grazia, in quanto conforme a quello « jus » divino in cui si riassume ogni imperativo morale: questa è la giustizia di cui parla Gesù quando dice « Beati quelli che hanno fame e sete di giustizia, perché saranno saziati », contrariamente a quanto invece molti pensano, limitando il significato di questo termine biblico negli spazi angusti della giustizia sociale o civile.

Giustificare, dunque, è la stessa cosa che santificare, rendere santi:

> **« Siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore nostro Gesù Cristo ». (*I Cor.* 6, 11)**

Con la grazia santificante l'anima umana partecipa alla stessa natura divina: questo è concetto sublime, ed anche misterioso, perché avviene che, mentre la nostra mente non arriva neppure a concepire la natura divina, la nostra anima può già in terra parteciparvi. Pertanto dobbiamo riconoscere che l'anima ha una vita, al livello soprannaturale, che può non essere avvertita dalla mente o dal sentimento. Non ha senso, quindi, parlare solo di ciò che si sente o di ciò che si comprende, nelle cose che riguardano lo spirito: se noi potessimo sentire e comprendere sempre questa realtà, che i Padri della Chiesa chiamavano addirittura « deificazione » dell'uomo mediante la grazia, avremmo in terra una felicità molto simile a quella eterna dei beati!

> **« Ci sono state elargite le preziose e grandissime promesse, affinché, mediante esse, diventaste partecipi della natura divina, dopo aver fuggito la corruzione che è nel mondo » (*II S. Pietro* 1, 4)**
>
> **« Il vento soffia dove vuole, e tu ne senti il sibilo, ma non sai da dove viene né dove va. Così è di chiunque è nato dallo Spirito ». (*Giovanni* 3, 8)**

L'anima adorna della grazia santificante risplende di luce e di bellezza soprannaturale, ed è gradita alla vista di Dio, come una sposa agli occhi dello sposo. La Scrittura ci rappresenta così l'anima santificata (ma il simbolo può anche riferirsi alla Vergine, « piena di grazia », o alla Chiesa, sposa di Cristo):

> **« Oh, tutta bella sei tu, amica mia, e nessuna macchia è in te!**
> **Vieni dal Libano, o sposa, vieni! Scendi dal Libano!**
> **. . . . .**

Hai affascinato il mio cuore col solo sguardo dei tuoi occhi,
con una sola gemma della tua collana!
Oh, come è soave il tuo amore, o mia sorella, mia sposa! ».
(*Cantico dei cantici* 4,7)

Continuiamo a scorrere con sguardo rapidissimo le meraviglie della divina grazia santificante: essa fa del giusto un tempio vivente dello Spirito Santo, che nella sua anima abita e infonde il corteggio di tutte le virtù, soprattutto la carità, fiamma ardente di amore soprannaturale:

« Non sapete che siete tempio di Dio,
e che lo Spirito divino abita in voi? ». (*I Cor.* 3,16)

Il giusto è inoltre amico di Dio, di grande, altissima amicizia nel senso più vero del termine, comprendente la confidenza, la comunanza di vita, la benevolenza reciproca; salda e incrollabile da parte di Dio, perfetto e irraggiungibile modello per ogni amicizia umana:

« Non c'è amore più grande di questo: che uno dia la propria vita per i suoi amici. Voi siete miei amici, se fate quello che io vi comando.
Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa cosa fa il suo padrone; vi ho detto amici, perché tutto quello che ho udito dal Padre mio l'ho fatto conoscere a voi ». (*Giovanni* 15,13)

L'unico Figlio di Dio in senso proprio è Gesù Cristo. Ma anche ogni giusto è, per la grazia che possiede, per il legame di amicizia e fratellanza con Cristo, figlio adottivo di Dio.

Quale immensa portata ha questa realtà: essere figli di Dio, sia pure solo per adozione! Figli del Creatore e Signore dell'universo, della cui Maestà stupiscono perfino gli angeli!

Eppure come facilmente ci si appropria di questo titolo, attribuendolo addirittura agli animali! No, creatura non significa figlio, perché ciò richiede uguaglianza di natura, oppure, come nell'adozione divina, almeno partecipazione alla natura del Padre adottivo: noi dunque possiamo invocare Dio come Padre solo perché generati a nuova vita soprannaturale nella grazia santificante.

Certo Gesù Cristo ci ha insegnato e invitato a pregare il Padre Suo come Padre nostro, ma come dimenticare la saggezza e l'umiltà di quelle parole — « audemus dicere » — che nella Messa precedono appunto il « Pater noster »? « Osiamo di-

re », osiamo cioè proclamarci santi e giusti, ma solo in quanto santificati e giustificati...!

Se il giusto è figlio di Dio per adozione, ha diritto ad una eredità degna dell'onnipotenza di Colui che l'ha adottato: la vita eterna nella Casa del Padre, vita sulla quale nessuna lingua e nessuna penna possono esprimersi compiutamente.

> « Non avete ricevuto spirito di servitù da ricadere nel timore, ma spirito di adozione a figliuoli, in cui gridiamo: Abba, Padre! Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se figli, siamo pure eredi; eredi di Dio, coeredi di Cristo ». (*Romani* 8, 15)

> « Tu m'imbandisci una mensa...
> profumi di olio il mio capo: il mio calice trabocca!
> Oh, m'accompagnino per tutti i giorni della mia vita
> la tua bontà e la tua grazia!
> Mia dimora sarà la casa del Signore
> per tutta la lunghezza dei miei giorni ». (*Salmo* 23)

P. W. GIAMPIETRO

SAN PAOLO: LE LETTERE

(parte quinta)

LA LETTERA AGLI EBREI

Nell'elenco o canone dei Libri Sacri, sancito dal Concilio Tridentino, la lettera agli Ebrei è all'ultimo posto delle quattordici lettere di san Paolo. In realtà, essa precede solo di qualche anno le tre lettere pastorali. Con ogni probabilità fu scritta nel 63-64, poco dopo la liberazione dell'Apostolo dalla prima prigionia romana (estate del 63).

La lettera è definita dallo stesso suo autore un « discorso di esortazione » (13, 22). Il suo scopo è esortare i suoi destinatari a rimanere saldi nella fede cristiana, preservarli dall'apostasia; a non lasciarsi vincere dalla tentazione di rientrare nelle file del Giudaismo incredulo da cui erano usciti; confortarli nelle difficoltà che incontravano e nelle persecuzioni e vessazioni che sostenevano dai loro antichi correligionari; incoraggiarli nella lotta per conseguire i beni promessi ai fedeli di Gesù Cristo (A. Vaccari).

A tale scopo, l'autore presenta ai lettori un solo grandioso argomento: l'eccellenza della religione cristiana nei confronti della giudaica, che ha avuto il suo compimento e superamento nel Cristo.

Il p. Voste e il P. Alfredo Vitti hanno scritto con ragione: con la lettera agli Ebrei, san Paolo ha posto sul capo di Cristo, Figlio di Dio, sommo ed eterno Sacerdote e Redentore, la più smagliante corona.

* * *

Nella profezia sulla distruzione di Gerusalemme, N. Signore allude alle defezioni che avverranno nella Chiesa di Palestina, sotto la pressione del Giudaismo persecutore (cf. *Mt.* 24, 6-13). Specialmente in *Lc* 18, 8: « *Ma quando verrà, il Figliuol dell'uomo troverà ancora la fede sulla terra?* » (cioè, nella Palestina) (49).

---

(49) F. SPADAFORA, *Gesù e la fine di Gerusalemme; l'escatologia in s. Paolo* Rovigo, 2ª ed. 1971, pp. 64 s., 299 ss.

Gesù predice in quale stato troverà la Chiesa di Palestina e di Gerusalemme in particolare, quando interverrà a liberare i suoi fedeli perseguitati (cf. *2 Tess.* 2, 3: « *è necessario che prima si verifichi l'apostasia* »).

È la condizione che la lettera agli Ebrei lascia facilmente comprendere (a. 63-64).

« Come risulta da tutto il contesto i lettori sono in grave pericolo di apostatare, anzi molti, in buon numero, sono già ricaduti nel Giudaismo (cf. specialmente *Ebr.* 4, 11; 6, 4-8; 10, 26-31; 12, 25...).

« All'inizio avevano ricevuto la fede con fervore e per essa avevano sofferto gravissime persecuzioni (10, 32-34); cfr. *Act.* 2-12. In esse, i loro capi erano caduti per Cristo (*Ebr.* 13, 7): Stefano, Giacomo, fratello dell'Apostolo Giovanni, e poi Giacomo (a. 62), cugino del Signore...

« In seguito, la loro fede incominciò a languire: se ne vede un cenno in *Act.* 21. Causa di questo languore: la tenace mentalità farisaica, che lottava, rimaneva ancora contro lo spirito evangelico; le persecuzioni incessanti; spogliati di ogni bene — e i sacerdoti levitici anche delle decime (*Eb.* 10, 34) — ben presto si trovarono in vera miseria...

Per queste cause, moltissimi ritornarono al Giudaismo » (P. M. Van Wanroy).

« Né è da trascurare la notizia riferita da Eusebio (*Storia Ecclesiastica* l. 4, c. 22) che alla morte di Giacomo il Giusto (a. 62), la chiesa di Gerusalemme sarebbe stata turbata per opera di un certo Tebute, che ne ambiva l'episcopato. Il movimento dovette non solo avere carattere di ribellione — di qui l'esortazione pressante all'obbedienza verso i capi: *Eb.* 13, 17 —, ma precorrere quelle tendenze dottrinali che poi sboccarono nello ebionismo » (P. Teodorico da Castel S. Pietro).

I destinatari dunque sono cristiani gerosolimitani, tutti giudei, provenienti dalla sinagoga, ma tentati di tornare indietro, sia per le vessazioni subite, sia dalla propaganda rumorosa a favore del culto sontuoso ripreso nel Tempio sotto la spinta di Agrippa II.

Il fascino del tradizionale e vario rituale che accompagnava le grandi solennità nel Tempio rinnovato, operava, attraendoli, sull'animo degli ex-sacerdoti e leviti.

La lettera vuole rinvigorire questi animi turbati mostrando « finita » l'economia antica, priva ora di quel valore che aveva

avuto da Dio, di essere una debole « prefigurazione » della salvezza, che soltanto Gesù ci ha portato, col sacrificio della sua morte. Col ritornare indietro, non solo essi non trovano coefficiente alcuno di salvezza, ma commettono una specie di deicidio: è come calpestare il sangue di Cristo (10, 29).

Una tale apostasia preclude ogni mezzo per la salvezza, rigettando gli strumenti offerti loro da Gesù a tale scopo (10, 26; 6, 4-6).

* * *

Nella prima parte (1, 1 - 10, 18) il tema centrale è appunto la superiorità assoluta della nuova Alleanza, il cristianesimo, sull'antica che ne era soltanto la preparazione.

Gli argomenti sono svolti in genere con riferimenti ai testi del Vecchio Testamento.

La superiorità della nuova economia è provata innanzi tutto con la presentazione del Cristo, suo mediatore, che, quale Figlio di Dio, ed Uomo, creatore dell'Universo e Redentore, è infinitamente superiore agli Angeli (1, 1-14) mediatori con Mosè dell'antica legge.

Subito — come di consueto, in tutta la lettura — si introduce la raccomandazione pratica, quasi deduzione dalla verità proposta, di evitare il delitto gravissimo di defezione ed apostasia (2, 1-4).

Cristo è sempre superiore agli Angeli, anche se per breve tempo è apparso nella umiltà della Incarnazione (2, 5-18).

Ancora maggiore è la distanza che separa il Cristo, che è il Figlio di Dio e quindi « padrone della casa », da Mosè, che fu un semplice servo nella « casa » di Dio (3, 1-6).

Per questo, come la disubbidienza a Mosè fu punita con l'esclusione dalla terra promessa, così la disubbidienza a Cristo (anzi *a fortiori*) esclude la possibilità di raggiungere la vita eterna (3, 7 - 5, 10), perché nulla può resistere alla potenza della parola di Dio (4, 11-13).

« I primi quattro versetti del prologo (1, 1-4) sono come una presentazione riassuntiva dell'argomento di tutta la lettera — scrive a ragione M. Nicolau —. Un prologo paragonabile al prologo di san Giovanni, sebbene molto più breve. Con densità di pensiero si concentra qui tutto quello che sarà l'oggetto dei

versetti e capitoli susseguenti, e si offre la figura sublime, eccezionale del Cristo, al quale nessuno deve rinunciare.

« Egli è il Redentore della economia definitiva, ultima di salvezza, con un messaggio superiore e definitivo, che si contrappone ai messaggi molteplici e frammentari dei profeti.

« Egli è superiore ai profeti e agli angeli. Egli è il rappresentante di Dio, essendo il Figlio di Dio, Creatore con il Padre e splendore, irraggiamento della sua gloria, impronta ed effige della sua sostanza, che sostenta e guida tutto il creato.

« Se nel prologo di san Giovanni si insiste nella illuminazione e nel carattere di luce del Verbo, qui si rileva la Redenzione che noi otteniamo per la sua Mediazione, per mezzo di Lui. Perché Egli è il Redentore dei peccati e regna alla destra del Padre ». Cf. *Filip.* 2, 5-11; *Col.* 1, 15-20. (M. Nicolau).

Nella pericope successiva (4, 14 - 10, 18) san Paolo esamina il rapporto tra sacerdozio mosaico e quello del Cristo, contrasto che forma realmente la parte centrale della lettera, per concludere che solo Gesù ha tutti i requisiti di legittimo ed efficace intermediario fra Dio e gli uomini.

Egli è il vero sommo sacerdote alla maniera di Melchisedec (4, 14 - 5, 10).

Una breve digressione ammonisce sul pericolo dell'apostasia ed incita alla perseverante fedeltà ad imitazione dell'esempio di Abramo (5, 11 - 6, 20).

Si prosegue quindi a rilevare ed a spiegare la supremazia del sacerdozio di Cristo, del quale quello levitico era soltanto debole e temporanea prefigurazione, insistendo nel paragone con il sacerdozio di Melchisedec (7, 1-28).

La sostituzione del sacerdozio di Cristo a quello levitico, dimostra ed esige anche la fine dell'antica alleanza, ormai inutile e sorpassata, con una nuova ed eterna; ed è appunto quello che è avvenuto col sacrificio cruento del Cristo, che ha abolito ogni forma di culto antiquato: alla figura è subentrata la realtà; sacrificio che ha dato al Cristo Redentore il diritto di entrare una volta per sempre nel santuario celeste (8, 1 - 10, 18).

E l'Apostolo si sofferma, nell'ultima pericope (9, 1 - 10, 18), a dimostrare l'imperfezione degli antichi sacrifici giudaici, nei confronti di quello del Calvario, del quale quelli erano soltanto tipo.

Nella seconda parte (10,9-13,25) viene svolto, si può dire, come tema generale, il concetto: la nuova alleanza, predetta dal profeta Geremia (cf. c. 8), e realizzata da Gesù col suo sacrificio, esige corrispondenza, e, cioè, costanza nella fede e nella pratica delle virtù.

La perseveranza nella fede è raccomandata con vari argomenti teologici e con esempi di tremendi castighi inflitti agli apostati (10, 19-31).

Si ricorda l'esempio di costanza dei primi membri della comunità, contro vessazioni e persecuzioni da parte della Sinagoga (10, 32-39); si rileva l'esempio dei Patriarchi e degli altri grandi personaggi del Vecchio Testamento (11, 1-40); e in modo tutto particolare l'esempio dello stesso Gesù, che operò la salvezza di tutti gli uomini, scegliendo, abbracciando volutamente le sofferenze, il sacrificio della Croce (12, 1 ss.).

L'è che la sofferenza è il mezzo prescelto dall'Eterno, per i suoi amorevoli disegni verso i suoi fedeli; la sofferenza serve di correzione, di prova: attestato della divina Provvidenza (12, 4-13).

Conclude ancora con il raffronto tra la figura imperfetta, l'antica economia, e la realtà prefigurata, la nuova ed eterna, definitiva alleanza, inaugurata da Gesù, col suo Sangue (12, 14-29).

* * *

Giustamente pertanto lo scritto è presentato come un « discorso di esortazione » (13, 22), come abbiamo rilevato. Tale fatto insieme alla mancanza di alcuni elementi (indirizzo, saluto, benedizione augurale... consueti nelle altre lettere) ha indotto non pochi autori acattolici a vedere nella lettera agli Ebrei un'omelia o un trattato dogmatico ridotto artificiosamente alla forma di lettera con l'aggiunta del c. 13.

In realtà né la tradizione manoscritta né l'esame intrinseco offre un serio appiglio a tale ipotesi. Il c. 13, attestato da tutti i manoscritti, è in intima connessione con non pochi versetti dei capitoli precedenti. Inoltre, le frequenti apostrofi e i riferimenti a destinatari specifici lontani escludono si tratti di una omelia, anche se non infrequenti, come abbiamo visto, sono le esortazioni dal calore oratorio (A. Penna).

Da questi punti, tratti dall'esame della stessa lettera, passiamo ora sinteticamente ai dati offerti dalle testimonianze degli antichi scrittori.

Abbiamo già accennato alla tradizione manoscritta, unanime e per il titolo e per la collocazione nel *corpus paulinum.* È da rilevare al riguardo che il papiro P. 46, denominato dal suo possessore, *Codex Chester Beatty,* e che risale al II secolo, pone la lettera agli Ebrei, tra le lettere maggiori dell'Apostolo, tra la lettera ai Romani e la 1 ai Corinti (cf. *Revue Biblique,* 44 [1935] 626; *Biblica* 22 [1941] 418; W. H. P. Hatch, *The position of Hb in the Canon of N.T.,* in *Harvard Theol. Rev.* 29 [1936] 133-151).

Nello stesso senso, Clemente d'Alessandria († 215), che riprende il pensiero di Panteno, ed Origene († 254).

Il primo supponeva un originale semitico dell'Apostolo, che Luca avrebbe tradotto in greco: « Nelle sue Ipotiposi, Clemente afferma che *l'epistola agli Ebrei* è veramente di Paolo, che essa, composta dall'Apostolo in ebraico per gli Ebrei, fu da Luca tradotta con accurato studio e pubblicata per i Greci, e che perciò si riscontra il medesimo colorito stilistico nella versione di questa lettera e negli *Atti.*

« Paolo non ha posto la intestazione — Paolo Apostolo — e ben a ragione; perché — così spiega il medesimo Clemente — indirizzandosi agli Ebrei i quali verso di lui avevano prevenzioni e diffidenze (cf. al riguardo *Act.* 21), con accortissimo consiglio non li volle alienare sin dall'inizio col preporre il suo nome.

« Più avanti soggiunge: "Or dunque, secondo che diceva il beato presbitero (Panteno), dal momento che il Signore Gesù, l'Apostolo (per antonomasia) dell'Onnipotente Iddio, fu mandato agli Ebrei, Paolo per senso di modestia, siccome inviato ai Gentili, non s'intitolò Apostolo degli Ebrei, sia per riverenza verso il Signore, sia perché egli, ch'era l'araldo e l'Apostolo dei Gentili, solo per eccezione scriveva agli Ebrei » (Eusebio, *Storia Ecclesiastica,* libro VI, c. 14, 2-4; trad. it. G. Del Ton, ed. Desclée, Roma, 1964, p. 462).

Origene distingueva fra il contenuto e la forma letteraria; egli attribuiva il primo a san Paolo, mentre la forma sarebbe di un altro.

« Circa la *Epistola agli Ebrei* nelle Omelie, che intessé appunto su questa epistola, Origene fa questo rilievo: "Ognuno che sia in grado di avvertire le differenze stilistiche dovrà ammettere che lo stile dell'epistola *agli Ebrei* non ha quella maniera semplice del linguaggio consueto all'Apostolo, il quale confessa di essere inesperto nel parlare (2ª *Cor.* 3, 6), cioè nel

modo di fraseggiare e che invece per la sua composizione si dimostra più greca.

« Che poi i pensieri dell'Epistola siano davvero mirabili e non inferiori agli scritti indubbiamente apostolici, dovrà ben convenire sulla verità dell'asserto ognuno a cui sia familiare la lettura dell'Apostolo.

« Più in là soggiunge: "Io da parte mia sono di questa opinione che i pensieri siano dell'Apostolo, lo stile invece e la composizione di qualcuno che ricordava i detti dell'Apostolo o che illustrò gli insegnamenti del maestro. Perciò se qualche Chiesa ritiene l'epistola paolina, le sia ciò a titolo d'onore, poiché non infondatamente gli antichi l'hanno tramandata come tale.

« Ma chi fu a comporre la lettera? Dio solo lo sa. Degli scrittori, le cui opinioni sono giunte sino a noi, alcuni l'ascrivono al vescovo di Roma Clemente, altri a Luca autore dell'Evangelo e degli *Atti degli Apostoli* » (Eusebio, ivi, libro VI, c. 25, 11-14; tr. it., G. Del Ton, p. 488-490).

In Occidente l'autenticità paolina della lettera agli Ebrei fu negata da Ireneo, Ippolito, Tertulliano. Sant'Agostino, specialmente verso la fine della vita, si mostrò dubbioso. Ma ben presto prevalse la tesi dell'autenticità, difesa da tutti gli altri (Ilario, Lucifero di Cagliari, Ambrogio, Rufino, Paciano, Priscilliano...) e da tutti i Padri ed esegeti greci, che senza dubbio erano i più quotati nel giudicare gli argomenti linguistici.

Nessuno la pose più in dubbio. Al sec. XVI Erasmo, umanista, volle esibire il suo spirito libero e contagiò il nostro occidente: falso l'appoggio, quasi san Paolo si dica *imperitus sermone* in 2 *Cor.* 11, 6; l'appunto dei Corinti era un contrasto proprio tra la *forza delle lettere* dell'apostolo, e la modestia e soavità del *tratto* a tu per tu: dicono, egli riferisce, che le lettere sono tutte vigore e forza, ma quando lo si ha davanti, ha un aspetto debole ed un *parlare semplice*.

« Vigoria e vistosità di stile è evidente a chi legge le lettere di san Paolo, sia pure che ce n'è una tutta propria nella nostra, ma per ragioni evidenti, del tema e del gusto dei fedeli a cui scrive, i gerosolimitani, adusi alle bellezze stilistiche dei profeti e dei libri sapienziali.

« È facile osservare come il colorito cambi nell'eloquio quando la parola è rivolta a Giudei, dallo stesso apostolo, che li affronta per i primi nelle sue peregrinazioni descritte da san

Luca, nel libro degli *Atti*: c'è un tono omiletico e liturgico, assente nei sermoni rivolti a pagani o nelle lettere dirette a cristiani ellenisti » (P. Alfredo Vitti, s.j., *La lettera agli Ebrei,* in *Rivista Biblica* 3 [1955] 289-310).

Il P. Vitti nella sua ricerca accurata difende l'autenticità paolina piena: cioè contenuto e stile: ricordo i suoi contributi, al riguardo: P. Vitti, *L'ambiente vero della lettera agli Ebrei,* in *Miscellanea Biblica,* Roma 1934, II, pp. 245-276; —, *Epistula ad Hebreos,* Romae 1934 (litografia); —, *Le bellezze stilistiche della lettera agli Ebrei,* in *Biblica* 17 (1936) 137-166; —, *L'eloquenza di san Paolo nelle sue lettere,* in *Biblica* 21 (1940) 413-425; —, *Ultimi studi sulla lettera agli Ebrei,* in *Biblica* 22 (1941) 412-432.

Lo stesso sostiene W. Léonard, *Authorship of the Epistle to the Hebrews,* Roma 1939.

I critici protestanti ripresero la questione e la risolsero in senso negativo.

I cattolici, invece, per lo più sono ritornati all'opinione di Origene, con sfumature più o meno diverse: distinguono tra le idee, i pensieri certamente paolini e la forma greca, alquanto differente dalle altre lettere, che attribuiscono a un redattore.

Mentre riconoscono destituite di fondamento le pretese discordanze dottrinali e le presunte analogie con Filone (vedi la trattazione chiara e sintetica che ne fa il P. M. Nicolau, p. 4 ss., seguendo lo schema del decreto della Pontificia Commissione Biblica — del 24 giugno 1914 —: non si può dubitare che la lettera agli Ebrei sia di san Paolo; si può ammettere per la forma l'opera di un redattore).

« Alcune difficoltà, come la mancanza di un esordio e delle solite formule finali per i saluti (abbiam visto le soluzioni proposte già da Panteno e Clemente Alessandrino), si possono risolvere con verosimiglianza, tenendo conto della posizione dell'Apostolo dei Gentili per antonomasia rispetto ai Giudeocristiani ».

Per la difficoltà desunta dalla forma letteraria, o si accettano i risultati positivi dell'accurata disamina filologica, compiuta dal P. Alfredo Vitti, o si può sempre ricorrere all'opera del redattore.

Si è pensato preferibilmente ad Apollo o a Barnaba; per quanti tentativi sono stati varati, nulla di certo sappiamo al riguardo.

È tutta una questione di critica interna, letteraria; la quale, meglio che altrove, nel nostro caso, dimostra tutta la sua impotenza, incertezza, nel dare una risposta ai quesiti proposti. L'è che non dispone, se non di argomenti validi per gli uni, senza valore probativo per gli altri. Ad es., si è parlato degli apax nella lettera agli Ebrei, in numero di 168; ebbene, si è fatto rilevare che la lettera ai Romani ne contiene 113: dipende in gran parte dal tema nuovo trattato!

Nessuna discussione invece tra i cattolici sul carattere di scritto ispirato dalla lettera agli Ebrei: è di fede divina e cattolica, in quanto definito dal Concilio di Trento, dal Concilio Vaticano I, come ribadisce la risposta su citata della Pontificia Commissione Biblica (24 giugno 1914).

Della lettera agli Ebrei nei primi secoli si dubitò in Occidente, ma ben presto, al sec. IV si raggiunse la piena unanimità. Sono ben noti i motivi che originarono tali dubbi. Montanisti e Novaziani, in occidente, citavano e argomentavano da *Ebr.* 6,4 ss. a sostegno della loro eresia circa la irremissibilità di alcuni peccati; in particolare qui del peccato di apostasia ed idolatria. Invece di confutare tale errore dogmatico con una retta spiegazione della frase di san Paolo, che nel suo contesto non lascia adito ad interpretazione erronea, si tentò di negare il carattere divino della lettera che la conteneva.

* * *

Come saggio del contenuto della seconda parte della lettera agli Ebrei, riportiamo quanto scrive il P. Alfredo Vitti, nell'articolo da noi già ricordato col riportarne alcune frasi (*Rivista Biblica* 1955).

«A) Il Testamento Nuovo

1) È un punto centrale di tutta la Sacra Scrittura, che in un sol passo parla di Vecchio Testamento come libro (II *Cor.* 3,14), donde dal sec. II è passato anche ai libri sacri cristiani, chiamati Nuovo Testamento.

2) Diamo una traccia. La prima menzione d'un contratto, nel senso religioso di salute promessa, patto (è difficile trovare nel nostro linguaggio un termine adatto) che in ebraico è chiamato Berith quello fatto da Dio con Abramo (*Gen.* 15,18): *in illo die pepigit Dominus foedus* (ebr.: Karat berith) *cum Abram dicens: Semini tuo dabo terram hanc...* che poi si concretizza nell'altra formola: dopo l'obbedienza di Abramo a sacrificare

il Figlio della promessa, ma detta giuramento: *In semine tuo benedicentur omnes tribus terrae* (*Gen.* 22, 18).

3) Questo « Testamento » fatto con Abramo è ricordato, nella attuazione (nella santità data) (nella Chiesa), da Maria nel suo cantico (*Lc.* 1, 54-55), come atto di bontà promesso nel lontano passato: *recordatus misericordiae suae, sicut loutus est ad patres nostros, Abrahae et semini eius in saecula* (dativo etico): con l'Incarnazione Dio attua quanto aveva promesso ad Abramo, in premio della sua fede; e dal sacerdote Zaccaria aprendo la bocca al canto sulla culla del figlio; il Battista (*Lc.* 1, 73) con nome di giuramento (orkos) e testamento: *memorari testamenti sui sancti, iusiurandum quod iuravit ad Abraham patrem nostrum, daturum se nobis.*

4) S. Paolo connette il cristianesimo direttamente con tale « testamento » fatto ad Abramo, in contrapposizione con quello del Sinai: quello fu perennemente valido, questo venuto dopo, non infirmò quello (*Gal.* 3, 15-17): i due Testamenti raffigurati nelle due mogli di Abramo (*Gal.* 4, 21-31): *Haec sunt duo Testamenta, unum quidem in monte Sina in servitutem generans... nos promissionis filii sumus... non sumus ancillae filii, sed liberae, qua libertate Christus nos liberavit.*

La lettera agli Ebrei tratta ampiamente del cristianesimo, come partecipazione di vita divina per effetto della profezia fatta in Geremia (*Ier.* 31, 29-34; *Hebr.* 8, 8-12), d'un Testamento nuovo, in contrasto con l'antico, sancito al Sinai, col sangue, da Mosè; e riprovato (espressamente detto vituperans, memphòmenos 8, 8); Cristo vien chiamato *sponsor* (énguos, 7, 22; mediator, mesìtes 8, 6; 9, 15; 12, 24) *Testamenti meliores* (kréittonos 7, 22; 8, 6) *aeterni* (13, 20), col suo sangue (10, 29; 13, 20), come l'antico del Sinai fu sancito nel sangue, col quale fu spruzzato il libro ed il popolo (9, 18-21).

5) È evidente che la lettera commenta le parole di Gesù nell'ultima Cena, che, nella formola con cui la riferisce lo stesso s. Paolo (I *Cor.* 11, 25) e s. Luca mette in maggior risalto il Testamento, *calix, Novum Testamentum in sanguine* mentre *Mt.* 26, 28; *Mc.* 14, 24 accentuano piuttosto il sangue: *sanguis Novi Testamenti*: con una bella sintesi la formola della nostra consecrazione fonde: *hic est calix sanguinis mei, Novi et aeterni Testamenti.*

6) S. Paolo aveva data come caratteristica della nobiltà del sacerdozio cristiano quella d'esser ministri del Nuovo Testamento, per dono di Dio che rende idonei a tanta sublime fun-

zione di attuare quanto Cristo mediatore e garante ha disserrato col sacrifizio della sua morte: *Deus idoneos nos fecit ministros Novi Testamenti* (II *Cor.* 3, 6).

7) Di lì la lettera deduce la gravezza imperdonabile della apostasia dalla Chiesa per chi è tentato di tornare al Vecchio Testamento: avvilisce il sangue, *sanguinem Testamenti pollutum duxerit* (10, 29) koinòn egesàmenos, quasi versato da reo, e non da vivificatore.

B) La legge delle avversità in mano a Dio (*Hebr.* 12, 4-13).

Leggiamo il testo:

"Avete dimenticato quanto, per consolare gli afflitti e tribolati dice Dio, quale Padre a figli: — Figlio mio, non aver a male quando Dio ti aggrava addosso la sua mano (son parole di *Prov.* 3, 1-13): *non ti impazientire quando ti fa un rimprovero: tu sai infatti che Dio batte i suoi prediletti, usa lo scudiscio con quanti riconosce per frutti del suo seno —. Se dunque siete bistrattati, lo è per il vostro profitto. Avete la caratteristica dei figli di Dio. Qual è quel padre che non castiga il figlio suo per correggerlo? Badate invece che, sfuggendo alla divina correzione non diate segno d'essere figli bastardi.*

"E poi: vagliate l'effetto del trattamento duro che ricevete da Dio, dal raffronto con quanto ricavano i genitori con l'educare con severità i figlioli: con questi si ottiene di vivere sanamente, con animo ben temprato, i pochi giorni della vita presente; con Dio invece ci mette a parte della sua stessa natura santissima.

"Inoltre, anche l'educazione dei genitori ha sapore amaro: 'duro esser castigati ed anche castigare; ma quali frutti deliziosi hanno nella 'giustizia' quanti si sono lasciati menare dalla mano paterna e sapiente di Dio: frutti di pace e di giustizia'.

E dunque, sù! mettetevi al lavoro con mani operose, alzatevi sulle ginocchia. Mettetevi per la dritta via, senza tentennamenti quasi zoppi e storpi: ma con passo fermo avanti, a compiere la volontà di Dio!".

Se è facile agli interpreti eruditi di trovar frasi pari di pedagogia nei testi profani contemporanei, più affascinante è vedere in questo brano nobilissimo la sintesi della dottrina sul dolore e le avversità, abbozzata nella storia del primo peccato, che ha prodotto triboli, spine, sudor di fronte e doglie e morte, ma che riceve un primo colpo di stecca in Giobbe, ove appare

il dolore purificatore da nei di vanità in quelli che dal benessere della vita deducono d'esser in regola con Dio. La nostra lettera si appella alla voce del libro dei Proverbi, ove a lungo si parla della sapienza divina nell'usare con noi, che nasciamo bisognosi di richiami, il suo musàr, paidéia della versione greca. Ma soprattutto urge l'esempio di Cristo e degli eroi, che è la terza sintesi che vogliamo presentare.

C) Gli esempi di vigoria passati e presenti (11, 1 - 12, 3).

1) Con una grandiosità di arte drammatica e lirica, la lettera urgendo allo scopo di metter su gli animi depressi ed abbattuti, vede i suoi lettori come atleti nello stadio, a cui fan corona d'intorno spettatori che aspettano di veder il loro valore. Questi spettatori però sono tanti eroi di gran fama, che vogliono riscontrare nei loro nepoti la virtù della stirpe.

È evidente quanto lo stimolo è efficace, non più soltanto a farli mettere in piedi e renderli spediti al lavoro, ma anche perché siano degni della nobiltà che essi hanno, possedendo quei beni di vita spirituale che quegli eroi non ebbero che solo in promessa, ma per la quale pure operarono sì grandi gesta.

Ecco il tema della grande perorazione, che si chiude con la più vistosa delle scene: Gesù deriso tutta la vita per aver preferita tale ignominia al posto della felicità a cui aveva diritto e fruiva in cielo, e poteva avere quaggiù.

Il brano si apre con la famosa definizione della fede: *fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (11, 1), dalla quale i protestanti, con una impudenza inescusabile vogliono, anche ora che si son dati allo studio erudito della esegesi obbiettiva, ricavare la comoda condotta della sola fides sine operibus, mentre tutto richiede invece lavoro e lotta faticosa.

La fede — per dirla di passaggio — è detta nel testo greco hypòstasis ed élenchos. E vuol dire la adesione della mente alla realtà apertaci dalla parola di Dio. Essa per forza sfocia nella speranza, in quanto è sprone ad operare per raggiungere un premio, per compiere imprese faticose, per aver energie.

2) La allettativa degli esempi degli uomini illustri della stirpe eletta, è frequente nella Bibbia, specie nei libri più recenti. Così *Sap.* 10, 1-14 loda i sùphoi, i sapienti, non nominati ma facili ad identificarsi: Abramo, Noè, Lot, Giacobbe, Giuseppe, *Eccli.* 44, 1 - 50, 31 è una galleria vistosa e mossa, di

quelli che vi si chiamano « viri gloriosi », àndres endòxoi, re, principi, profeti, dottori, musici, pontefici, uomini privati, come Mosè. Aronne sino ad Onia: tutti hanno il merito espresso di aver menato il popolo, con la loro « sapienza », alla prosperità. *Mach.* 2, 50-61 esalta gli uomini da tener sempre avanti al pensiero, che son vissuti sotto l'azione del principio: chi si affida a Dio, non perde mai, per cui affrontarono la morte per quella fede che gli empi nemici volevano strappare dal cuore: Abramo, Giuseppe, Finees, Giosuè, Caleb, Davide, Elia, Ananìa, Azaria, Misaele, Daniele.

3) La serie degli uomini, vissuti con gli occhi infissi nella meta loro promessa da Dio, (11, 1 - 12, 3) cronologicamente va dalla creazione accolta come rivelata dalla parola di Dio, sino a Maccabei; dalla creazione al diluvio; seguono i Patriarchi, poi Mosè e l'uscita dall'Egitto e l'occupazione della terra promessa, per mettere in risalto la superiorità dei cristiani: « *e tutti questi son lodati come fedeli, sebbene non raggiunsero i beni promessi, giacché non potettero parteciparne prima di noi* » (39-40).

Se si vogliono vedere i beni che han ricevuto a premio della loro fede da Dio, si riscontra: incolumità nelle persone contro l'impeto delle belve, come Daniele, Sansone, Davide, dal fuoco come i giovani della fornace di Babilonia, dalla spada come Davide; hanno avuto vittoria con cui hanno assoggettati popoli, come Gedeone i Madianiti, Barac i Cananei, Sansone i Filistei, Davide gli Ammoniti; forza nel corpo come Sansone, risuscitazione di morti, come Elia ed Eliseo.

Per cui la fede riveste, all'esame, un quintuplice aspetto: a) è un atto dell'intelletto ma con annessa la azione della volontà che piega all'assenso l'intelletto non preso dalla evidenza obbiettiva che non c'è, ma solo dalla parola di Dio: così nell'ammettere la creazione del mondo dal nulla, solo dall'idea archetipa di Dio (3); b) fede-speranza, come Sara che ne riceve la fecondità nella sua vecchiaia, che aveva fatto del suo seno un sepolcro (11-12); così Giacobbe (21) e Giuseppe (22) che attesero gli aiuti; c) fede che compie prodigi, come nel passaggio del Mar Rosso (29) a piedi asciutti, e la presa di Gerico col solo girare intorno suonando trombe (20); d) la fede che muove all'azione, come quella di Noè (7) che, mosso da oracolo divino (chrematisthéis) fabbrica l'arca tra la derisione di tutti; Abramo che lascia la terra nativa per luogo ignoto (8), Mosè che lascia la reggia per sposare le vergogne di Cristo che aveva sempre presenti avanti agli occhi (23-28); e) fede che rende giusti (39-40; 13-18; 4-6) come Dio li ha proclamati.

Eppure tutti questi erano in stato di preparazione, alla dignità della perfezione (teléiosis) che soltanto noi abbiamo avuta pel ministero di Cristo, con Nuovo Testamento, che essi, viventi nel Vecchio, soltanto sapevano che doveva esser attuato, ma non ai loro tempi: sì che essi, è detto con gesto di grande effetto, han salutato di lontano con la mano, mentre noi oggi vi siamo dentro, le nostre realtà.

La vis argumentativa dall'a minori ad maius, è efficace: essi han tanto fatto per uno spiraglio, che dobbiam far noi nel pieno dello splendore?

* * *

Ma la freccia più bruciante è l'esempio di Cristo (12, 1-3), la sua passione, i suoi obbrobri. Si insiste a tener davanti agli occhi della mente, in contemplazione assimilatrice *aspicientes* (quasi levando gli occhi dalla tristezza in cui si è caduti). Si veda Gesù (è nominato dolcemente in una posizione armoniosa dopo due aggettivi). Egli è che ha dato origine e darà il premio alla nostra fede.

E con la movenza di sublime teologia quale riscontriamo nella lettera ai Filippesi nel ben noto passo (che ha molto di parallelo col nostro) lo si vede rinunziare alla letizia che gli era avanti, e spiegare tutta la sua volontà a subire affronti da lui svalutati come nulla (kataphonésas). Ma ha raggiunto il trono di gloria sedendo alla destra di Dio. E, si ricalca; tenete fissa la vostra attenzione (analoghisasthe) alla rabbiosa stizza che egli subì dai perversi, dando alla frase una inversione elegante: così non sarete oppressi e stanchi nelle vostre anime» (12, 1-3).

* * *

È dunque veramente la corona più bella messa dall'Apostolo sul capo di Gesù; a cavarne sprone a stare fermi, operosi, senza nostalgia per gli antichi scenari liturgici espiatori. L'espiazione è stata compiuta, in forma perfetta dall'unico sacrifizio della morte di Cristo, nel suo sangue sancendo il Nuovo Testamento, la meta prefigurata dalle vittime e dal sangue, alla vista delle realizzazioni operate da Cristo, sedente nei cieli, per mezzo della chiesa, che hanno per noi la conferma di venti secoli di lotte sempre attizzate, sempre superate: la nuvola degli spettatori eroi, ci guarda dal cielo intorno al Pontefice dominatore, istigandoci, mostrando le loro gesta gloriose di vincitori:

« tantam habentes impositam nubem testium, deponentes omne pondus et circumstans nos peccatum, per patientiam curramus ad propositum nobis certamen, aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum, qui pro posito sibi gaudio, sustinuit crucem confusione contempta, atque in dextera sedis Dei sedet. Recogitate eum ut ne fatigemini animis vestris deficientes.

Christus heri et hodie, ipse et in saecula ».

FRANCESCO SPADAFORA

COMMENTI SCELTI:

A. MÉDEBIELLE, *Ep. aux Hébreux* (*La Ste Bible*, ed. Pirot), Parigi 1838, pp. 269-372 - J. Bonsirven, Parigi 1943: collez. «Verbum Salutis»; tr. it. *Ep. agli Ebrei*, ed. Studium, Roma 1961. Teodorico in Castel San Pietro, Torino 1952; - nella S. Bibbia in tre volumi, ed. Marietti, vol. 3°, 1960, pp. 661-703.

C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux*, I, *Introduction*, Parigi 1952; II *Commentaire*, ivi, 1953.

M. NICOLAU, *Carta a los Hebreos*, in *La S. Escritura* (Profesores de la Comp. de Jesus), Nuevo Testamento, III (B.A.C. 214), Madrid 1962, pp. 1-191.

« LA BIBBIA, LIBRO SACRO, E LA SUA INTERPRETAZIONE »

Simposio milanese, 2/4 giugno 1988

Dal 2 al 4 giugno 1988 si è svolto presso il Seminario Arcivescovile di Milano un Simposio promosso dall'Associazione Biblica Italiana, dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e dal Dipartimento di Scienze Religiose dell'Università Cattolica del S. Cuore, organizzato e diretto dal Prof. D. Giuseppe GHIBERTI, Presidente dell'A.B.I. e Docente di Filologia Neotestamentaria presso l'Università Cattolica.

Con il Simposio si intendeva pure commemorare il quarantennio di fondazione dell'A.B.I., sorta a Roma il 30 settembre 1948 (cfr. al riguardo la ricostruzione storica degli inizi e delle varie vicende dell'A.B.I. da parte di A. TAFI, *Mezzo secolo al servizio della chiesa in Italia,* a cura dell'Associazione Biblica Italiana, Treviso, 1985).

Il Simposio è stato aperto dal Prof. Mons. E. GALBIATI con una relazione su *Il « libro sacro » nell'ambito delle antiche religioni mediorientali,* seguito dal Prof. D. T. CITRINI che ha trattato de *Il mistero della Bibbia: riflessioni di teologia sistematica*; successivamente il rabbino G. LARAS ha parlato sul tema: *Dal midrash ai maestri medievali: confluenze e dissonanze nell'esegesi tradizionale ebraica.* Il Prof. S. LEANZA ha svolto una relazione su *I condizionamenti dell'esegesi patristica. Un caso sintomatico: l'interpretazione di Qohelet*; il Prof. P. R. BELLANI ha trattato di *« Libro sacro » e Islam: interpretazione colta ed uso nella comunità credente*; l'archimandrita Prof. T. VALDMAN ha esposto *L'interpretazione della Bibbia come « libro sacro » nell'ortodossia* ed il pastore valdese Prof. P. RICCA ha tenuto una relazione su *La « parola di Dio » nell'esperienza di fede protestante.* Il Simposio si è chiuso con la relazione di G. GRAMPA su *Paul Ricoeur: la poetica come linguaggio di rivelazione* e con una tavola rotonda dei numerosi partecipanti.

I vari dibattiti che hanno accompagnato le singole relazioni hanno confermato l'estremo interesse ed importanza del tema proposto dal Simposio: la Bibbia come « libro sacro »

continua ad essere il centro animatore del pensiero cristiano e delle diverse confessioni religiose che ad esso si ispirano.

Non volendo né potendo intervenire sui numerosi e complessi motivi emersi dalle varie relazioni, anche perché esse verranno prossimamente pubblicate in un apposito volume curato dall'A.B.I., mi pare opportuno sottolineare un'esigenza che potrebbe sembrare persin ovvia, ma è indispensabile, a mio parere, per ogni corretta indagine sui molteplici aspetti suggeriti dal testo biblico: l'approfondita conoscenza del « libro sacro » si deve raggiungere anzitutto mediante un'accurata sua lettura nelle lingue originali, ebraica, aramaica e greca, in cui esso ci è stato tramandato. Valga un solo esempio a conferma di questa imprescindibile ma spesso trascurata esigenza: i condizionamenti dell'esegesi patristica nell'interpretazione di Qohelet, messi in luce nella relazione di S. LEANZA, dall'allegorismo di Origene a quello, sia pure meno marcato, di Gerolamo, nascono proprio da un'esegesi che troppo accentua l'*utilitas* del testo biblico ed il suo presunto *defectus litterae* senza approfondire, come è invece necessario, l'esame linguistico di Qohelet che, ad un lettore attento ed imparziale, non si rivela affatto scettico o epicureo, ma estremamente realistico ed insieme profondamente religioso, anche nei punti che a prima vista sembrerebbero escluderlo, come ad esempio nei ripetuti inviti a « mangiare, bere e godere il successo delle proprie fatiche » dei capitoli II, 24; III, 12-13; V, 17; VIII, 15 e IX, 7, azioni considerate non esclusivamente materiali ma « dono di Dio » (cfr. in particolare III, 13 e V, 18).

La fede nel « libro sacro » della Bibbia esige prima di tutto la fatica umile, paziente ed intelligente della sua comprensione storica e questa si ottiene con la precisa indagine linguistica dei vari testi, allo scopo di cogliere e superare, anche se non sempre in modo esauriente, le numerose difficoltà che i testi presentano, i quali a loro volta devono essere « interpretati » non in base a criteri e metodi a loro estranei, ma alla luce dei significati profondi che essi dischiudono.

ALDO CERESA-GASTALDO

PADRE SEMERIA, « BREBIS GALEUSE »

A. VARBELLA - carboncino - 1988

PADRE SEMERIA, « BREBIS GALEUSE »

I veri « Saggi... clandestini » (1912-1915)

(parte quarta)

SCIENZA e FEDE

È il titolo del libro più famoso di padre Semeria, il libro che ne ha qualificato la produzione scientifica storico-filosofica, ne ha segnato drammaticamente la vita, ne ha piagato l'anima.

Indipendentemente da quanto ne scrisse il Barnabita nel 1903, « scienza e fede » fu espressione di larghissimo uso e di ampia tematica. Essa, anche in enunciazioni sinonime, si prestò a varie interpretazioni, a seconda dei momenti culturali; non sempre sottintese chiarezza di idee; addirittura, nasconderebbe « una messe quasi infinita di confusioni colossali, di affermazioni o negazioni ugualmente avventate... ». È quanto ricordava padre Semeria stesso dieci anni dopo il volume, nel breve *excursus* storico che introduce una ripresa, nel periodo della *brebis galeuse*, d'un vecchio argomento a lui tanto caro, i rapporti tra la filosofia e la religione.

> « Si è parlato spesso, si torna a parlare oggi, con una certa varietà di termini che non indica proprio una gran precisione di idee (scienza e fede, scienza e religione, filosofia e religione, ragione e rivelazione), dei rapporti tra una semplice attività religiosa e l'attività razionale. I vari termini si presterebbero, analizzandoli, a un bello studio *storico*, corrispondendo ciascuno, quando fu adoperato spontaneamente, a una fase caratteristica della filosofia. Così, ad es., si parlò di scienza e fede, quando nella fase positivistica la scienza o piuttosto quella forma d'attività razionale che si esercita nell'ambito della natura (scienza *fisica*) venne assunta a simbolo, ad espressione di tutta l'attività razionale. Non c'era allora altro sapere vero e razionale fuori della Scienza o delle Scienze. E poiché le scienze non conoscono nessuna religione, poiché certo né Dio né un che divino ad esso corrispondente sono visibili al telescopio o al microscopio, furono quelli dei *dies mali* per la *fede*...; col qual nome di nuovo si intese un qualsiasi sentimento, una qualsiasi convinzione religiosa; altra inesattezza di linguaggio spirituale, degna in tutto e per

tutto della filosofia materialista e scientifica. Chi leggesse i libri che allora si fregiarono di questo impreciso titolo *Scienza e fede*, troverebbe una messe quasi infinita di confusioni colossali, di affermazioni o negazioni ugualmente avventate. Perché i rapporti tra scienza e fede vengono fissati a un modo da apologisti ultra credenti, disposti a trovare nella Bibbia una anticipazione della geologia, e a un modo opposto da anticlericali per cui è una cretineria qualunque più modesta osservazione religiosa...» (cfr. più avanti).

Pubblicato *Scienza e fede* con l'*imprimatur* del padre Lepidi, Maestro dei Sacri Palazzi, nel 1903, alcuni anni prima del decreto *Lamentabili* e dell'enciclica *Pascendi* (1907), se ne invocò a lungo, anche « retroattivando » i suddetti interventi magisteriali, o se ne paventò più o meno fondatamente, a seconda dei punti di vista, la condanna: ancora nel 1915 il volume si diceva sotto esame da parte del Santo Uffizio, tanto che il superiore generale dei Barnabiti preferiva, in attesa della sentenza, vietare la pubblicazione di scritti pseudonimi semeriani anche sulla insospettabile gemelliana « Rivista di filosofia neoscolastica » (C. ARGENTA, *Saggi... clandestini*, I, 1967, pag. 204). E ancora nel 1916 da *Scienza e fede*, prevalentemente, veniva estrapolato un certo numero di proposizioni sospette da sottoporre, per chiarimenti o ritrattazioni, a padre Semeria già ricoverato in Svizzera per motivi di salute perché in preda a quel « Disordine Affettivo grave con sindrome affettiva totale, categoria Depressione Grave » che lo coinvolgerà nell'« orribile tentazione » del suicidio.

Tutto questo dopo che *Scienza e fede* aveva profondamente condizionato e sostanzialmente cambiato la vita e l'attività dell'autore, dapprima sospeso dalla predicazione, poi allontanato dall'insegnamento nella « sua » Scuola Superiore di Religione e, infine, relegato in Belgio...

Fu « il libro [semeriano] più bersagliato dalla critica » (V. Colciago).

A *Scienza e fede* attinsero ostinatamente i loro principali capi d'accusa contro il Barnabita i più accesi antisemeriani, il sacerdote cremasco Cavallanti e il filippino Colletti, l'ex-carmelitano scalzo de Töth e il gesuita Mattiussi, ..., (coi Domenicani, col padre Sertillanges in particolare, oltre che col già ricordato padre Lepidi, sembra che il Semeria si sia trovato meglio...: ne parleremo tra poco).

A *Scienza e fede* prestò maggior attenzione lo stesso autore

nelle sue puntigliose prolungate autodifese: principalmente dapprima nello *specimen* di refutazione o *Memoriale* del giugno del 1912 che, suggerito dai superiori, non venne tenuto nella debita considerazione e non evitò l'esilio; esclusivamente poi nel risolutivo *Epilogo di una controversia*, il famoso, anche se impreciso in più di un dettaglio (cfr. più avanti), articolo « in certo modo ritrattatorio » (S. Cavaciuti) che, nelle intenzioni dell'autore, doveva avere « un sapore di testamento filosofico » e il significato, più che di suggello e di « conclusione dell'attività passata », di « prologo » o premessa ideologica per « la produzione futura ».

Le critiche a *Scienza e fede* e le difese dell'autore, fino al 1912 circa, sono già state individuate ed elencate nel « fondamentale » (A. Bianco) studio storico di A. Gentili e di A. Zambarbieri (*Il caso Semeria*, in « Fonti e documenti », 4, 1975). Una profonda analisi, — per ora soltanto « formale » e non anche « contenutistica » —, della dimensione filosofica del pensiero semeriano durante il primo decennio del nostro secolo, con un'attenzione particolare anche per l'*Epilogo di una controversia* del 1919, è stata recentemente portata a termine da Santino Cavaciuti, Professore di Storia della filosofia presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Genova (1): il merito e l'originalità del confratello del Semeria, — anche Cavaciuti è un barnabita —, consistono a mio parere nell'aver saputo individuare, alla luce delle sue « concrete esperienze culturali e filosofiche » direbbe il Barnabita esule, alcune matrici del pensiero semeriano nella corrente « spiritualistica » francese, variamente atteggiata, da Maine de Biran a Aimé Forest, a Etienne Vacherot... (2) (forse, però, e non solo per la storia della filosofia in generale, come vorrebbe padre Semeria — *Pascal e il pensiero moderno*, C. ARGENTA, *Saggi... clandestini*, I, 1967, pag. 303 —, ma anche per penetrare ed illustrare il pensiero del Barnabita in particolare, accanto agli « spiritualisti » e « coscienzialisti » suaccennati, bisognerebbe «fare quind'innanzi un posto più modesto a Cartesio e un posto più degno a B. Pa-

---

(1) S. CAVACIUTI, *P. Giovanni Semeria « filosofo »; - Il concetto semeriano di filosofia*, I; - *Il concetto semeriano di filosofia*, II: *Il coscienzialismo morale.* Rispettivamente in « Barnabiti studi » 1, 1984, pagg. 181-192; *ib.*, 2, 1985, pagg. 113-130; *ib.*, 3, 1986 (uscito nel 1987), pagg. 123-149.

(2) S. CAVACIUTI, *Il pensiero di Etienne Vacherot*, Lucca, 1976; *Il realismo spirituale di Aimé Forest*, Lucca, 1979; *Maine de Biran: l'uomo e il filosofo*, Milano, 1980; *Principi di antropologia biraniana*, Lucca, 1981; *Il concetto di scienza morale: il problema morale nel pensiero di Maine de Biran*, Lucca, 1987.

scal », che talvolta è solamente nominato in un elenco di altri pensatori...).

Nessuno non ha ancora preso in considerazione il pensiero « esilico » di padre Semeria, l'atteggiamento filosofico della *brebis galeuse* che precede il ritrattatorio *Epilogo di una controversia.* E non è... colpa dei miei inediti, sconosciuti finora: la seconda parte del suaccennato saggio *Pascal e il pensiero moderno,* censurato dal padre generale Vigorelli nel 1915, è noto dal 1967, nell'edizione non sempre perfetta di C. Argenta, (*Saggi... clandestini,* I, pag. 243 e segg.).

Per gli antisemeriani, cioè per i già nominati Cavallanti, Colletti, de Töth e Mattiussi, oltre che per il Cuschieri « scolastico di stretta osservanza », per il Cappellazzi che fu tra « i più impegnati epigoni della restaurazione tomistica », per il Sichirollo, ..., il Barnabita sosteneva l'agnosticismo e il pretto volontarismo, era critico « grossolano » e « gretto » della scolastica e di san Tommaso e negatore del valore del principio di causalità nell'argomentazione intellettuale dell'esistenza di Dio, fautore e divulgatore in Italia « dell'apologetica della volontà » proposta in Francia dal Blondel e dal Laberthonnière.

Secondo A. Gentili e A. Zambarbieri in *Scienza e fede* padre Semeria « di fatto rifiuta la vecchia apologetica », quella del « predominio del carattere razionale e scientifico della credenza », a vantaggio di un'apologetica più moderna, più attenta agli « aspetti volitivi e morali » della persona.

Secondo Santino Cavaciuti la « suprema espressione del concetto semeriano di filosofia », in una antropologia completa, è « il coscienzialismo morale », il quale « comporta, al suo interno, l'emergere del fattore volitivo, tale da caratterizzare l'intero pensiero del Semeria quale pensiero in un certo qual modo volontaristico ». Il docente dell'Università di Genova, esauriente e profondo nell'analisi, cauto e sfumato nelle conclusioni, e che non intende ingenerare dubbi sulla sincerità del Barnabita (« Non vogliamo sostenere che ... non siano sinceri ... »), continua: anche se il Semeria « non aveva mai professato » [in *Scienza e fede* e prima dell'*Epilogo di una controversia*] « una forma radicale di volontarismo [cioè, non aveva mai sostenuto che « la volontà sarebbe produttrice della verità »], certamente [nel 1919] anima « il dettato [dell'*Epilogo* ..., per « la presenza operante di motivi extrateoretici »] di uno spirito che è alquanto diverso dallo spirito che circola in tutti i precedenti scritti, ..., soprattutto in quelli dei primi anni del secolo », come *Scienza e fede,* per l'appunto; e se « nei prece-

denti scritti calca la mano sul versante *volontaristico*, nell'articolo in certo modo ritrattatorio [del 1919] calca la mano sul versante *intellettualistico* » (3).

C'è stato dunque un cambiamento nell'atteggiamento filosofico di padre Semeria.

Qui ed ora non m'interessano né l'estensione né la profondità di esso. Più che ribadire, affiancandomi a S. Cavaciuti, « che nel pensiero semeriano il *volontarismo* — un certo volontarismo — non può essere negato », e sostenere, come fa ancora S. Cavaciuti, che « un certo volontarismo non è stato neppure rinnegato dallo stesso Semeria », intendo offrire agli studiosi tutti gli elementi documentaristici in mio possesso, e finora inediti, utili ad avviare una risposta ad alcuni interrogativi dal punto di vista storico. E cioè: se un cambiamento c'è stato, come c'è stato, si trattò di un cambiamento repentino, quasi una folgorazione come quella famosa di Pascal nella « notte di fuoco », o di un cambiamento preparato da lontano e maturato lentamente? sarebbe possibile, nell'acquisizione di nuove fonti archivistiche, « isolare » il *kairòs*, il momento iniziale e le cause spirituali di tale cambiamento, cioè cogliere « il tocco della grazia » nella conversione totale di padre Semeria, nel perfezionamento del *sacrificium voluntatis*, esemplare fin dall'inizio, con un almeno accennato *sacrificium intellectus?* infine, si trattò soltanto di cause o « motivi extrateoretici » generici, come sostiene ancora Santino Cavaciuti, — « Noi pensiamo, in verità, che in questo *Epilogo* vada riconosciuta la presenza operante di motivi extrateoretici: l'uscita del Semeria dalla *clandestinità*, il suo reinserimento nel mondo *ecclesiastico* ecc., per i quali il Nostro, senza rinnegare ... » —, o di cause anche di altro genere e di motivi più nobili, direi, cioè anche interiori, razionali e volitivi?

Non so se mi sarà possibile dare una risposta esauriente e soddisfacente a tutti questi interrogativi: ma era mio dovere porli sembrandomi troppo sbrigativo passare da *Scienza e fede* all'*Epilogo*, dal 1903 al 1919, e non illuminare, potendolo fare, il frastornio intellettuale e il lungo travaglio interiore del Barnabita in esilio.

* * *

I - *SCIENZA E FEDE e il loro preteso conflitto*: il principio di causalità; le 5 « vie » di san Tommaso; l'apologetica

---

(3) S. CAVACIUTI, *Il coscienzialismo morale*, cit., pag. 124.

di Pascal e di Newman; religione e filosofia; ragione e rivelazione; ...

Durante l'esilio padre Semeria, dopo la breve stagione dell'autodifesa o *pro domo sua*, « ritratta », nel senso che riprende a studiare, argomenti di *Scienza e fede*, e, non sapendo « leggere senza scrivere », compone « lavoretti » o saggi su temi e problemi la cui trattazione precedente gli era stata criticata e gli aveva procurato tanti guai, anche l'esilio.

Non sono in possesso, finora e per tutti i saggi che pubblicherò, degli elementi cronologici precisi necessari a determinarne con esattezza massima la data di composizione. Si tratta, comunque, di saggi dell'esilio belga e, più precisamente del periodo compreso tra la fine del 1912 e la metà del 1914.

Per questo motivo, nella mia edizione documentaria, seguirò un criterio logico più che strettamente crono-logico, come sarebbe doveroso invece fare, convinto che se non sempre i due criteri coincidono, sempre non contrasteranno sostanzialmente tra loro.

a) *Il principio di causalità.*

Sul numero di novembre del 1913 de « La Critica », il Barnabita esule legge una *Nota* filosofica di Luigi Miranda. Questo fatto gli suggerisce l'idea, — mentre sta ristudiando per consiglio dei superiori il tomismo e la scolastica e mentre sta approfondendo di propria iniziativa il pensiero di Pascal e di Bergson —, di comporre e di inviare a Benedetto Croce una sintetica lettura storica del principio di causalità, sottoponendola al giudizio del filosofo di Pescasseroli per una eventuale pubblicazione sulla rivista, confidando, forse, per questo nella attenzione che tra le pagine de « La Critica » gli aveva prestato una decina di anni prima Giovanni Gentile.

È il breve saggio che segue. Da Bruxelles inviato a Genova, per la « traslitterazione », con ogni probabilità tra la fine del 1913 e l'inizio del 1914, esso non venne inoltrato al destinatario, dal momento che è arrivato fino a noi anche l'autografo pseudonimo della lettera di accompagnamento: non so se casualmente o per prudenza.

Anche ad una superficiale lettura, la *Nota sul principio di causalità...* dà adito ad alcune osservazioni. Innanzi tutto: nella terza parte di essa, padre Semeria dimostra di avere acquisito al bagaglio di idee e di convinzioni che sono all'origine di *Scienza e fede* anche il Bergson dell'*Évolution créatrice* (1907):

e non certo, parmi, per modificare la « sua testa » nella direzione voluta dal card. De Lai... In secondo luogo: la presente *Nota sul principio* ..., sempre nella sua parte terza, nuova rispetto a *Scienza e fede,* mi richiama il saggio già conosciuto *Natura e genesi della metafisica del Bergson* (C. ARGENTA, *Saggi... clandestini,* II, pag. 363 e segg.). Questo saggio, pubblicato una prima volta nel 1917 (« Rivista di filosofia neoscolastica», pagg. 97-102), non solo mi sembra molto meno lontano cronologicamente dalla nostra *Nota*... di quanto non voglia farci supporre la data di nascita ufficiale, come dirò fra poco, ma anche mi sembra animato, per dirla con Santino Cavaciuti, da uno « spirito diverso », lo spirito dell'*Epilogo*... Mi spiego. Se nell'*Epilogo di una controversia,* del 1919, padre Semeria « ha smussato certe punte [del suo pensiero precedente] che potevano sembrare — e forse talvolta lo erano — ambigue, e nello stesso tempo ha taciuto su certi elementi... *volitivi* e *moralistici,* ... » (4) così in *Natura e genesi*... abbandona il terreno del principio di causalità, dell'interpretazione evoluzionistica bergsoniana di esso e delle sue radici semitiche (bibliche?) rintracciabili « nella concezione religiosa semitica del Dio creatore o fattore », per rifugiarsi in quello molto meno pericoloso dell'origine « scientista » della metafisica di Bergson, colta in alcuni scienziati del sec. XIX, in Boutroux, per esempio, e in Pasteur, in Cuvier e in Bernard.

Siamo già sulla strada di un cambiamento, con *Natura e genesi*..., non molto lontana cronologicamente dalla nostra *Nota* ..., o siamo ancora solo in presenza di un particolare atteggiamento di padre Semeria, *brebis galeuse,* che adattava di volta in volta temi e « spirito » diversi con pseudonimi diversi, alle diverse sedi sulle quali intendeva pubblicare i suoi « lavoretti », da « La Critica » di Croce a « La Voce » di Prezzolini, dalla gemelliana « Rivista di filosofia neoscolastica » alla « Azione » dei giovani democratici?

La vicinanza cronologica, di gestazione almeno, dei saggi la *Nota sul principio di causalità*... e *Natura e genesi*..., mi sembra sufficientemente suggerita non solo da alcune espressioni analoghe reperibili in entrambi (« spirito pigro » e « abitudini pigre »; « principio famoso... non si crea non si distrugge... » e « il famoso non si crea, non si distrugge... »), ma principalmente dall'accenno finale, in *Natura e genesi*..., come a cosa recente, alla commemorazione del centenario della nascita del fisiologo Cl. Bernard tenuta dal Bergson nel 1913.

---

(4) S. CAVACIUTI, *ib.*

Illustre Signore,

vedo nell'ultimo n. (Nov. 1913) della «Critica» una *Nota* filosofica di Luigi Miranda. Ciò mi dà animo a mandarLe una mia *Nota*, brevissima anch'essa, che tocca, forse male, ma tocca un punto filosoficamente molto importante. Se Lei crederà di pubblicarla, bene; se no, il cestino di un filosofo sarà certo abbastanza grande per accoglierla.

Dev.mo
uno studioso il cui nome
non vale nulla
P.G.

Nota sul principio di causalità e un triplice modo di intenderle.

Il principio di causalità è ancora oggi invocato da molti filosofi, tutti i neoscolastici per es. ma non essi soli, come un solidissimo fondamento per dimostrare Iddio. A parte ogni altra considerazione mi pare che questo principio in apparenza identico sempre a se stesso ed evidente o quasi (per evidente lo danno i filosofi volgari) si atteggi, a guardar bene, in tre modi e con tre sensi diversi nella mente di coloro che lo invocano.

1. Gli scienziati-filosofi. Gli scienziati maneggiano il principio di causalità in due modi. In un modo, dapprima, puramente empirico quando d'ogni fenomeno da loro osservato cercano, sicuri anticipatamente di trovarlo (ecco il principio di causalità) un antecedente che ne sia condizione necessaria *(remota causa removetur effectus)* e sufficiente *(posita causa ponitur effectus).* Ma assorgendo a qualcosa di più concettuale e universale, pensano l'effetto come l'equivalente della sua causa. Non altro parmi significhi il principio della trasformazione delle forze della natura, il famoso «non si crea non si distrugge materia, non si crea non si distrugge energia». Il processo cosmico (a questo essi arrivano, gli scienziati-filosofi, dunque a qualcosa che rasenta la *realtà* oggetto della filosofia) è un processo di ripetizione: ciò che è diviene, nessuna entificazione nuova. Effetto= causa; causa = effetto.

2. Ma, se non m'inganno, lo stesso principio di causalità invocato e adoperato dai teisti tradizionali, fautori del Dio *creatore* del mondo, non è più la stessa cosa. Il mondo è l'effetto di Dio; ma è necessariamente inferiore a Dio. L'effetto è minore della causa, e la causa è necessariamente maggiore dell'effetto. Ciò che diviene suppone ciò che è, diviene in forza di ciò che è; l'imperfetto suppone il perfetto, ha in questo e solo in questo la sua ragion sufficiente, la sua spiegazione. Il meno va spiegato col più. E' tutta la Scolastica, è tutto l'Aristotelismo; una mentalità di secoli; come prima era tutta la scienza moderna, per conservare i vocaboli d'uso.

Sotto i due concepimenti ci sono forse due imagini, perché l'uomo pensò (per molto tempo) imaginando. Qui la causa è concepita come una sorgente e l'effetto come l'acqua che ne vien fuori: la sorgente è più ricca, è un serbatoio. Là, nella scienza, l'effetto è *trasformazione;* il moto diventa celere, come una palla da cubica (5) diventa sferica.

I due concetti hanno anche questo di comune, che la causa in entrambi è depotenziata; è affermata, in principio, come *dinamica* (chi dice causa dice appunto forza, potenza) ma è rappresentata *staticamente*. La causa (intesa in questi due modi) non causa realmente: *causa non causat; non causat* quando abbiamo $e < c$; che produzione o causamento è l'eco *fievole* di un suono *forte?* una *Divina Commedia* in prosa? e *non causat* neppure quando $e = c$; la uguaglianza è uguaglianza non produzione.

Così la *fantasia* è soddisfatta in questi due concepimenti, non la *ragione;* e si spiega che i due concetti abbiano fatto fortuna in due momenti di filosofia infantile o di sfilosofia. Ma non appagano il pensatore. Perciò vien fuori

3. il concetto contemporaneo dell'effetto superiore davvero alla causa, della causa davvero causante, cioè creatrice. E' il concetto che trovo nella *evoluzione creatrice di Bergson*. Per lui c'è davvero creazione, cioè una plusvalenza dell'effetto sulla causa, del nuovo sul preesistente e antico: l'effetto $>$ causa. E questa ben lungi dall'essere avvilita in tale figurazione è dignificata: la dignità della causa è di superare se stessa nel suo effetto. Questa concezione può aver le sue radici nella concezione religiosa semitica del Dio creatore o fattore. Quel Dio, superbamente concepito dai Profeti, *creava* davvero, faceva ciò che non c'era. La creazione in mano degli scolastici è un connubio del vero concetto creativo ebraico, religioso, profetato (per cui $e > c$) e del concetto aristotelico per cui l'imperfetto postula il perfetto, il divenire l'essere e quindi $c > e$.

Checché sia di queste origini vetuste del pensiero del Bergson, esso nasce da una critica dei due concepimenti anteriori. Quella causalità che è rimaneggiamento o perdita — cammino orizzontale o discesa — ha chiarito da sé la sua assurdità, forzando lo spirito pigro a divenir più attivo, e a concepire attivamente dinamicamente la causa. Il creatore spirito è in uno sforzo, in una tensione continua, in una eruzione che non è buttar fuori ciò che ha già dentro, anzi buttar fuori una parte sola di ciò che ha dentro, ma in una eruzione che è produttrice, fattrice di ciò che esce (per modo di dire).

a) Paiono giuste queste tre rappresentazioni della causa? Giusto storicamente?

---

(5) palla cubica *lettura incerta.*

b) Giusta la critica delle prime due?

c) Giusta l'approvazione della terza?

L'accordo di molti pensatori su questi punti preliminari sarebbe un passo importante filosoficamente e anche religiosamente.

P.G.

b) *Le 5 « vie » di san Tommaso.*

Padre Semeria in *Scienza e fede* definiva « curiosi » quegli apologisti « che credono si possa ancora oggi combattere la incredulità con gli stessi argomenti con cui ai suoi tempi la combatteva S. Tommaso »: evidentemente lui non era d'accordo.

A sostegno della sua opinione e per fronteggiare le prime critiche, poco dopo, nel 1904, ricorreva al commento del card. Gaetano all'*An Deus sit* tomistico (A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso ...*, pag. 83, nota 105).

Nell'*Epilogo di una controversia,* a distanza di quindici anni e dopo l'esilio e la guerra, appellandosi anche alla *Summa C.G.* « che non va trascurata neppure dopo la *Summa Theologica...* », il Barnabita concorda con S. Tommaso che « l'esistenza di Dio... dimostrare si può e si deve e si dimostra..., come egli (S. Tommaso) [poi] prova col fatto riferendo, illustrando le prove, diremo così, classiche ».

Durante l'esilio e da *brebis galeuse* padre Semeria come la pensava in proposito?

Appena arrivato in Belgio, nel novembre del 1912, « levando la polvere a una povera e vecchia *Somma* di S. Tommaso » che aveva scovato nella biblioteca del convento, riprende a riflettere sull'*An Deus sit* (art. 3, p. I, q. II). E scrive il saggio che segue.

Anche in questa ripresa d'un vecchio argomento il Barnabita si appoggia ad un domenicano. Questa volta si tratta del p. Sertillanges e del suo volume *Saint Thomas d'Aquin,* consultato nella seconda edizione (Paris, Alcan 1912) e ritenuto dal padre Semeria « già un classico in materia », anche se « troppo poco conosciuto e predicato ».

Nel saggio *L'art. An Deus sit...*, che pubblico qui di seguito, la *brebis galeuse* chiarisce il suo pensiero sulle 5 « vie » di S. Tommaso: a mio parere ribadisce in sostanza l'argomento pascaliano e newmaniano dell'efficacia del « fascio di prove » e non di una prova sola, della validità della teodicea tomistica presa nel suo insieme e non del solo articolo 3.

Ho già avuto modo di ricordare (RENOVATIO, 1/1988) che padre Semeria precedette padre Sertillanges sul pergamo della *Madeleine* nel 1917, per celebrazioni patriottiche. Non so se si conoscessero già, se si siano conosciuti dopo o se non si siano conosciuti affatto, mai, di persona ...: è certo che non poche « analogie » di vita e di atteggiamenti li uniscono, il Domenicano e il Barnabita, come l'esilio, ad esempio, e l'amore per l'arte e la musica, l'attenzione per l'attualità culturale anche la più curiosa come il « femminismo », lo zelo e la carità della scienza, ...; mentre altre situazioni concrete, in vita e in morte, li dividono: mingherlino e malaticcio l'uno (6), dalla *structure puissante* l'altro; esule silenzioso, pellegrino a Gerusalemme e obbediente nella contemplazione di *Ciò che vedeva Gesù dall'alto della croce* il primo, loquace *brebis galeuse*, pellegrino in Terrasanta e obbediente nella meditazione della *Grande speranza* portata da Gesù il secondo; scomparso e ancora ingiustamente avvolto nell'oblio il padre Sertillanges, portato quasi in trionfo al Campo Verano e in perenne memoria di benedizione il padre Semeria... Ma questi confronti ci porterebbero troppo lontano...

Trascrivo le citazioni semeriane dal volume *Saint Thomas d'Aquin* con le incertezze del Barnabita.

L'art. « An Deus sit » della « Summa Theologica I, q. II, a. 3 » (7), e la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Mi è accaduto di questi giorni, sfogliando — esercizio quasi sempre utile — vecchie riviste, d'imbattermi in una quistione. S. Tommaso nell'art. *An Deus sit?*, con quelle sue cinque vie, dimostra o no davvero l'esistenza di Dio, di Dio *quale noi* lo concepiamo e *dobbiamo concepirlo* di *fronte agli atei* per realmente differenziarci da loro? Chi dice di sì e chi di no; e chi dice *no* è accusato da chi dice *sì* come un cattivo, un tiepido cattolico o certo un tiepido cattivo tomista.

Ma *forse* i due sono meno in disaccordo di quel che sembri: perché chi dice *no* guarda solo, esclusivamente, alle conclusioni di quell'articolo, e chi dice *sì* guarda anche ai seguenti articoli (8), dove, *in base alle conclusioni dell'articolo « An Deus sit »,* San Tommaso determina assai attributi del Dio trovato in quell'articolo anteriore, tal che le conclusioni di quell'unico articolo e le conclusioni di tutta la trattazione teistica non coincidono, e si può ben trovar che quelle non hanno la sufficienza

---

(6) Cfr. A. PIOLANTI, *Un tomista da non dimenticare,* « Doctor Communis », 1/1988.

(7) della ... a. 3 *in sopralinea.*

(8) articoli *in sopralinea.*

di queste: quelle sono insufficienti (ad affermare Dio quale noi oggi dobbiamo concepirlo nella controversia con gli atei, ai quali non basta offrire un Essere necessario, sì occorre offrire logicamente stabilito un Essere distinto dal mondo, personale, etc.), e queste sono sufficienti.

Il mio *forse* l'ho voluto saggiare alla stregua d'un libro che su San Tommaso passa meritamente per classico: il libro del P. Sertillanges, troppo poco conosciuto e predicato (S. THOMAS D'AQUIN, *par A. D. Sertillanges*, nella collezione «Les grands philosophes», Paris, Alcan, 1912, 2.a ediz.). (9)

Riassumo il Cap. II del Libro II intitolato *La preuve de Dieu. Les cinq voies*, e dedicato precisamente alle cinque famose strade dell'art. *An Deus sit*.

1°) Sono cinque ma «*on remarquera au premier regard que elles se ramènent à une seule*» (pag. 143).

2°) La prima via *dove* precisamente conduce? A *un Premier qui meut et n'est pas mû. - Pour achever le raisonnement* [notisi bene: *pour* (10) *achever*... dunque non è ancora *da solo achevé*] *il faudrait faire voir que le Premier, qui meut et n'est pas mû, doit revêtir par cela seul les conditions qui font de lui Celui que tous les croyants adorent. Il est certain, en effet, que si la motion souveraine* [preciso portato della prima via guardata per sé sola] *est à nos yeux un attribut divin, nous voyons cependant dans le mot Dieu bien d'autres choses encore. Mais saint Thoma* (11) *fera* [futuro ... dunque nei futuri articoli dopo l'*An Deus sit*] *voir que tout ce qu'on y peut enfermer tient dejà implicitement* [l'implicito sta bene... ma non è dimostrato logicamente se non ciò che è reso esplicito; anzi dimostrare vuol dire appunto *esplicitare*] *dans l'attribut qu'il vient d'atteindre* [colla *prima* via, o primo argomento]. *La qualité du moteur immobile, en effet, telle qu'on vient de la poser en plan métaphysique, implique celle d'acte pur, et il suffira de développer cette notion* [ma bisognerà la *développer*] *pour dérouler toute la théodicée naturelle. C'est donc bien Dieu, et tout Dieu, à qui conduit cette première voie* [bene ... ma si attenda a ciò che segue]. *Seulement, on ne peut à la fois tout dire, et différer n'est pas ici manquer de méthode, puisqu'on verra que toute la théodicée, je dis «toute», n'est qu'une réponse à cette unique question: «Dieu est-il?», que par suite il y a unité logique entre la partie differée et l'«amorce» qui en est donnée sous le nom de preuve de Dieu* [*amorce* è punto di partenza, non d'arrivo].

3°) A proposito della terza via cogliamo questa bella e im-

---

(9) S. Thomas ... ediz. *in calce, con segno di richiamo.*

(10) pour *in sopralinea.*

(11) Thoma *sic.*

portante osservazione: *C'est donc toujours* [come nella 2ª via e nella 1ª] *le conditionnement qui est en cause et l'Inconditionné qui est atteint. Il faut remarquer seulement qu'il y a progression dans la preuve. Le « fieri » comme tel n'est point être: il est une voie vers l'être; l'« effet » est être, mais regardé proprement comme effet, il est comme suspendu à sa condition et n'est être qu'en sa dépendance, qu'il connote. La troisiemme preuve s'appuie sur l'être constitué, et par là elle peut être regardée, quant à son fondement tout au moins, comme le centre des autres. Les deux premières se ramènent à elle comme le « fieri » se ramène à l'être obtenu et comme les conditions se ramènent aux conditions de l'être. De même les deux derniéres s'y pourraient absorbir, en ce qu'elles ne font: la quatrième qu'épanouir l'être en ses plus hauts aspects (à vrai dire pour le reconcentrer* (12) *ensuite); la cinquième que lui donner son achévement par la finalité qui est son terme* (pagg. 152-3).

4°) Intorno alla quarta via. Conclusione: *Cette preuve ultra metaphysique* (frase troppo enfatica e quindi troppo poco filosofica) *n'a pas toujours été comprise par les lecteurs modernes de S. Thomas. Certains y ont voulu voir un retour aux arguments « a priori » condamnés chez S. Anselme. La verité c'est qu'elle repose, ainsi que toutes les autres, sur la causalité. Si elle n'est qu'ébauchée ici, au point d'un être obscure, presque equivoque, c'est pour la raison dejà dite, à savoir que « la preuve de Dieu est l'oeuvre de toute la théodicée »: qu'il ne s'agit ici de rien d'autre que d'en poser « les premiers jalons »* (pag. 157). E non potrebbe essere più chiaro che, secondo il dotto Padre, questa prova (simile a tutte le altre) prova Dio fino a un certo punto, quanto basta per dire che la prova è bene incominciata, non quanto occorre per dirla finita, compiuta.

5°) Intorno alla quinta, causa finale. *Cette cause* (la causa ordinatrice, conclusione esplicita della 5ª via) *à vrai dire « peut être quelconque », pourvu qu'elle soit intelligente et suffisante à expliquer les effets d'ordre que nous observons. Elle pourrait être multiple au lieu d'être une, et ainsi Dieu ne serait pas prouvé. En raison de cela, la 5ª preuve que nous analysons paraît conclure trop vite. Elle abrège, en effet, le chemin, laissant à d'autres chapitres de la théodicée, laquelle, je le repète, n'est qu'une longue preuve de Dieu, le soin de décider si l'on peut s'arrêter ainsi à un quelcunque Démiurge* (pag. 161). La cosa comincia a diventare sin troppo evidente. Alla fine di ciascuna di queste cinque prove, che ne fanno una sola, si trova sì qualcosa che è Dio, ma non ancora così determinato com'è e deve essere il Dio che noi teisti affermiamo contro gli atei, o atei puri o atei panteisti.

6°) Ma val la pena di leggere un brano della *Vue generale*

---

(12) reconcentrer *su* recon.

sur les preuves de Dieu: On doit voir par ce bref commentaire que les cinq preuves de Dieu données ici se ramènent bien à une seule, ainsi que nous le disions. En toutes il est question de rattacher l'être objet de l'experience à une première condition et par là, sous les aspects les plus généraux où il se peut envisager, et nous en rendre compte. Quand je dis rendre compte, je n'entends pas que pour saint Thomas la métaphysique de Dieu éclaircisse en celui-ci quoi que ce soit. C'est dans la nuit du mystère que nous le posons, et la nuit ne peut pas éclairer le jour; mais elle l'explique pourtant d'une certaine manière; la definition de l'une et de l'autre est faite d'éléments identiques, et ils se manifestent mutuellement. Ainsi nous définissons Dieu par l'indigence du monde, et cette definition relative nous permet de (13) *le cercle de nos pensées; d'achever la science de l'être, en posant, fût-ce dans l'infini, l'anneau suprème qui la porte. Dieu est au monde, dans la doctrine de S. Thomas, ce qu'est le Noumène inconditionné de Kant par rapport au phénomène:* frase forte e che sarebbe falsa se si trattasse di quella nozione di Dio, completa essa e essa sola che sta in fine di tutta la teodicea e non semplicemente in coda di quell'altra molto più povera che sta in fondo all'art. *an Deus sit* e alle sue cinque parti. *La différence, c'est que chez Kant le Noumène ne se définit théoriquement d'aucune manière, et que S. Thomas définit l'« Ens a se » en fonction de ses* (13 bis), *sans pour cela l'introduire dans le monde des genres et des espèces* (pag. 162).

7°) Tutto questo non si chiama infirmare la dimostrazione di S. Tommaso nel celebre articolo *an Deus sit*, ma darle il suo giusto valore, il suo preciso valore filosofico. Questa precisione potrà dispiacere ai filosofi faciloni, ma i filosofi faciloni sono filosofi da strapazzo; ossia non sono filosofi. Non è per essi né l'art. di S. Tommaso, né il commento del Sertillanges, né questa nota.

M. Brusadelli

c) *Schegge apologetiche: Pascal e Newman.*

Si tratta di tre frammenti, autografi e anonimi, tre « schede » bibliografiche direi di letture fatte e di riflessioni « buttate giù » in vista di « lavoretti » da farsi. Due riguardano Pascal, il volume del Giraud su di lui e la *pensée* del *pari* o scommessa; una riguarda Newman e la sua *Apologia*.

I testi sono studiati dal Barnabita nella loro lingua originale.

---

(13) *Segue parola illeggibile, forse* refermer.

(13 bis) *Segue parola illeggibile.*

Non sono riuscito ad identificare i *loci* precisi dei saggi semeriani dell'esilio già editi su Pascal (1915) e Newman (1916) nei quali le tre schegge che trascrivo possano essere confluite, rimaneggiate ed assorbite (14).

Per padre Semeria Pascal merita, nella storia della filosofia, un posto più degno di Cartesio perché, mentre costui « profondo scienziato, filosofo mediocre ... in sostanza ha saputo più che altro mettere in disparte, per dar libero e intiero corso alla sua attività scientifica, le sue convinzioni religiose, e ha iniziato il depauperamento e la deformazione della realtà negli schemi della scienza », il *solitario di Port Royal* invece « ha affrontato con ascetico disgusto della scienza, con sfiducia più apparente che reale della ragione, i più alti e ardui problemi della filosofia » (15).

Ognuno, già a prima vista, si accorge di quanto padre Semeria sia debitore a Pascal e al suo pensiero, più che o almeno insieme al pensiero di altri. E ognuno comprende quanto sia necessario, per penetrare ed esporre il pensiero semeriano, calarlo sì nella contemporaneità e sottolinearne l'attualità, ma nell'ambito di quella contemporaneità che vive della perenne attualità pascaliana.

Nei saggi su Pascal, a mio parere più che in altri, padre Semeria è autobiografico.

Anche lui coltivò un « ascetico disgusto » per la scienza, — leggi « teodicea » —, la scienza dei *philosophes*, dei *savants* e dei *philosophes savants*: « il Dio dei filosofi... ohimé che miseria! E peggio quello degli scienziati, *les savants*... » fa dire a

---

(14) C. ARGENTA, *Saggi ... clandestini*, Alba, 1967, I, pagg. 205-303; II, pagg. 181-197. Colgo l'occasione per segnalare alcune inesattezze editoriali di C. Argenta, abitualmente molto attento: nella seconda parte del saggio su Pascal, dal barnabita di Moncalieri scoperta e pubblicata, mancano il sommario, i sottotitoli, i nomi *Saint-Ange* e *Ribeyre* nell'*Indice;* si legge « Pascal fa l'ipotesi peggiore per avere anche in questa ipotesi *l'assenza* (la sottolineatura è mia) dell'ateo ... », al posto di « Pascal ... per avere ... l'*assenso* dell'ateo ... » (pag. 260); « apostasia *del* Cristianesimo » al posto di « apostasia *dal* Cristianesimo » (pag. 246); « natura ... en natura ... *forse* fin qui incognite della natura » al posto di « natura ... en natura ... *forze* fin qui incognite della natura » (pag. 295, nota); e « qu'il n'ait point *vu l'ombre* ... » al posto di « qu'il n'ait point *vu à l'ombre* ... » (*ib.*); inoltre, nella traslitterazione per la stampa che posso consultare la firma delle due parti del saggio è *Mario Brusadelli*, non *Antonio Fraticelli*.

(15) *Ib.*, pag. 303.

Pascal, d'accordo anche lui. Anche negli inediti dell'esilio, contemporanei al saggio su Pascal rimasto anch'esso in parte ignorato allora per i timori di padre Vigorelli, si può cogliere più d'una volta quel « fremito di antipatia » pur per le sole espressioni verbali *philosophes - savants* che diceva di sentir suonare sulle labbra e di veder trasferito sulle carte di Pascal, dopo la illuminante notte del 23 novembre 1654. E se Pascal si convertì, da un « abisso, non di vizio, non di lussuria ma di orgoglio ..., l'orgoglio della falsa scienza ... della filosofia »; e se padre Semeria può definire questa conversione « una frecciata contro la filosofia considerata nel suo culmine, nel suo vertice, in ciò che essa ha di meglio, la teodicea »: anche il Barnabita si « convertì ». La sua non fu, come avrebbero voluto padre Vigorelli e padre Mattiussi, una conversione dall'apologetica della volontà a quella della ragione (perché « un certo volontarismo padre Semeria non l'ha mai rinnegato »), ma fu l'abbandono di ogni interesse « scientifico »; fu il silenzio totale e voluto su tutto quanto l'aveva trovato prima loquace e tenace; fu un abbandonarsi esclusivo e pago alla scienza della carità, un « quietarsi », per dirla con un verbo che piaceva molto al Barnabita e che usa per Dante e per san Francesco, nell'amore. Padre Semeria, che recalcitrava davanti alla « logica astratta », ad un certo momento si arrese alla « logica vivente »: è sempre lui che parla di sé, raccontando d'altri, in questo caso di Newman. Senza rassegnarsi a diventare « un idiota perfetto », ma conscio del suo *sacrificium intellectus*, senza più tentennamenti e resistenze e dopo l'*Epilogo*... che avrebbe dovuto essere il « prologo » di una attività diversa, sì, ma sempre anche culturale, si lasciò investire invece come da « una concentrazione d'amore », avvolgere come da un fuoco e rapire da « un fervore mistico di buona lega » (è sempre lui che parla di sé, stavolta spiegando Pascal), purificato e trasfigurato da una sempre maggior fiamma che venne secondando poca favilla (il misterioso *kairòs*, l'inizio della maturazione mistica della vera « nota dominante della personalità semeriana nel suo nucleo », l'amore, sull'esempio di Pascal, di Newman, di san Francesco, ...).

Trascrivo le schegge apologetiche pascaliane rispettando le incertezze grafiche del Barnabita esule, che usa *géometrique* e *géométrique*, *apologetique* e *apologétique*, *presentée* per *présentée*, *depit* per *dépit*, *defendre* per *défendre*, ... Per quanto riguarda la prima scheggia, quella delle « due certezze », si noti come padre Semeria ricerchi ancora l'aiuto dei Domenicani, in questo caso del padre Hugueny della « Revue thomiste »; e si avverta che l'« omaggio a Torricelli », cioè il riconoscimento della sua paternità nell'invenzione che porta il suo nome, non è

ripreso nel saggio *Pascal e il pensiero moderno* (C. ARGENTA, *Saggi*... cit.) (16).

[*Pascal o delle « due certezze »*]

p. 27: 1) ... *si dans toutes ces affaires (Fr. Saint-Ange, Descartes, P. Noel, lettre à M. Ribeyre) Pascal avait raison, quant au fond, il a mis du moins à defendre ses droits, et ceux de la vérité et de la science, une âpreté singulière, et, qu'en depit de ses protestations, il a montré plus d'« inquiétude pour ces fantasques points d'honneur », qu'il ne veut bien dire* ». GIRAUD, *Pascal*, p. 36.

p. 22. Meno Pascaliano dei suoi ammiratori, Biagio ha reso esplicito omaggio al Torricelli. Cito la lettera a M. D. Ribeyre (Parigi, 12 luglio 1651) provocata dalle accuse contro Pascal d'un Padre Gesuita del Collegio di Montferrand. « *Le premier point donc est qu'il m'accuse de m'estre fait Auteur de l'Experience de Torricelli. Pour vous satisfaire sur ce point, il suffiroit, Monsieur, de vous dire en un mot, que toutes les fois que l'occasion s'en est presentée, je n'ay jamais manqué de dire que cette Experience est venue d'Italie, et qu'elle est l'invention de Torricelli* (OPERE, II, 481).

pag. 89. - n. 1 ... (continua) *Selon la méthode géometrique et on acquiert une certitude absolue, en apologetique on suit la méthode morale, celle du coeur, et on aboutit à une certitude morale* (ecco le *due certezze* e la loro distribuzione ... ma ancora continua). *Lors donc que Pascal dit que « la religion n'est pas certaine, il parle de certitude absolue, de certitude mathématique »; il parle en philosophe mathématicien, il se place au point de vue de cet esprit géométrique, qui intervient à chaque instant dans ses réflexions, qui procède avec la dernière rigueur, qui est éminemment absolu et intransigeant, et pour lequel un argument est certain ou douteux sans milieu. « Sous ce rapport les arguments apologétiques ne sont pas certains et le théologien peut le concéder »* (Cfr. « Rev. Thomiste », Juillet-Août, 1909, *L'Evidence de crédibilité* par le R. P. HUGUENY). *Mais il ne s'ensuit nullement qu'au point de vue moral, au point de vue*

---

(16) Segnalo una .. curiosità semeriana, un modo strano di comportarsi del Barnabita. All'inizio della scheggia che segue, tra le *affaires* ricorda anche quella relativa a *fra Saint-Ange*. Costui, nel saggio *Pascal e il pensiero moderno*, è chiamato « buon ex-cappuccino » (cfr. C. ARGENTA cit., pag. 214): in altre circostanze padre Semeria è poco pietoso con gli « ex », con Tommaso de Töth, ad esempio, « ex frate carmelitano scalzo, uno di quegli individui adunque che hanno sbagliato almeno una volta in vita, o facendosi frati o disfacendosi ... », con Arturo Colletti, « stramba figura di prete genovese rifugiatosi tra i filippini ... »: ma si tratta dei suoi più implacabili critici ... (cfr. A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI cit., pag. 121).

du sens commun, du sentiment naturel, du coeur, comme dit Pascal, ces mêmes arguments ne soient pas « certains », c.a.d. « qu'ils ne soient d'une si haute probabilité qu'il serait insensé de ne pas les croire » (pagg. 186) (sono io che sottolineo la esegesi che il dotto padre col suo « c.a.d. » dà del *certains*).

Nel frammento che segue affiora un « certo volontarismo ».

Sull'argomento della scommessa.

1) Vi è una analogia singolare tra l'argomento della scommessa e la meditazione dei due stendardi negli Esercizi Spirituali di S. Ignazio. L'uomo è collocato nei due casi di fronte a una scelta, della quale si vuole che senta tutta la tragicità, tutta la importanza. La differenza è che l'uomo preso da Pascal e messo lì a scegliere e guidato a scegliere bene è l'uomo non ancora credente; l'uomo preso da S. Ignazio è già credente, ancora credente, ma non abbastanza fervido. L'analogia nasce da questo che entrambi considerano la scelta come un problema di coscienza e di vita. E in Pascal è questo una relativa novità perché in altri libri apologetici la scelta era di preferenza o quasi esclusivamente considerata come un problema di intelletto, di filosofia. Donde nella comune apologia un'andatura più profana perché più intellettuale, e qui un'attitudine sacra, ascetica; in quella l'uomo è invitato a pensare, a ragionare, qui è invitato a meditare, pregare, umiliarsi ...

2) Il punto di partenza della scommessa ha una intonazione molto interessata che non si è mancato di rimproverare a Pascal. A tale proposito nota apertamente il P. Petitot: *L'argumentation finit mieux qu'elle ne commence. Si elle en appelle, au début, à l'intérèt le plus humain, c'est précisément parce que le Pari s'adresse à des incrédules qui n'ont point un disintéressement surnaturel. Comme s'escrivait M.: Il faut reconnaître que l'affirmation pratique dans laquelle il consiste n'est autre chose que la pratique de tous les vertus* (pag. 203-4).

All'inizio del 1916 padre Semeria pubblica sulla « Rivista di filosofia neoscolastica » un saggio su Newman, dal titolo, autobiografico, *La logica vivente di una conversione (rileggendo l'« Apologia pro vita sua » di E. Newman)* (17), con lo pseudonimo *Mario Brusadelli*. Secondo padre Argenta si tratterebbe di « pagine scritte durante la guerra »: io direi di no. La loro gestazione, almeno, deve risalire al periodo dell'esilio belga-svizzero, tra il 1913 e il 1915: lo prova il frammento che segue, rinvenuto tra le carte della *brebis galeuse*. Del resto, non si dimentichi che dal dicembre del 1915 al settembre del 1916 il Barnabita

(17) C. ARGENTA, *Saggi* ... cit., II, pag. 197.

era ricoverato dapprima in Svizzera e poi a Courmayeur per gravi motivi di salute e in preda all'« orribile tentazione ».

Ha ragione padre Argenta quando riconosce che il card. Newman era riguardato da padre Semeria come « un maestro su vari argomenti ».

Ho definito il saggio *La logica vivente...* autobiografico. Esso è tutto articolato sulla contrapposizione tra filosofia e vita, intelletto e volontà, pensiero e amore, intellettualismo e volontarismo. Che sono le contrapposizioni tipiche semeriane. Nel finale de *La logica vivente...*, oltre alla sintesi della vita e del pensiero del grande Convertito Inglese, mi sembra di trovare, anticipato e come ancora solo adombrato nel crepuscolo che precede l'alba e il giorno luminoso, il Semeria dell'*Epilogo...*, e più ancora quello della scienza della carità: « Il lavoro logico, puramente logico, è stato concomitante a questo maturare del suo spirito religioso. Perché ama, cerca, e trova; perché ha trovato, sente crescere dentro l'amore. Egli è alla fine pienamente pacificato con se stesso. Perciò ho parlato di logica vivente. Uno può sragionare secondo la logica astratta e non soffrire un gran che, non soffrirne quasi niente o niente addirittura; ma con la logica vivente, o la si segue e si ha pace, o la si contrasta e si soffre il martirio della guerra ».

Quella della logica vivente, che confligge con la logica astratta pur non potendone fare a meno del tutto, potrebbe essere la chiave, una chiave di lettura della vita e dell'opera di Giovanni Semeria: la logica vivente gli ha fatto superare, recuperandone l'indispensabile, la logica astratta; la scienza della carità ha coronato, sostituendola abbondantemente anche se non proprio del tutto, la carità della scienza.

Si noti, nella scheggia che segue, il breve attacco al modernismo, portato in occasione della riflessione su Pascal e su Newman, durante l'esilio.

Negli appunti semeriani, a quanto pubblico qui, seguono alcune righe in inglese, ricopiate dall'*Apologia* e senza commento: le tralascio perché, a mio parere, inespressive.

Newman o del « fascio di prove ».

... questa certezza o convinzione religiosa risultante da parecchi argomenti ciascuno dei quali non basterebbe a produrre ciò che tutti insieme, proprio in questo loro insieme, producono, ha dato luogo a parecchie controversie le quali forse hanno [la] loro origine in equivoci di parole, essendo la stessa parola da-

gli uni intesa in un modo e dall'altra parte in un altro. Per intanto:

1) Cominciamo a stabilire che vi è al mondo una vera e propria certezza subiettiva che risulta così da molti argomenti, ciascuno dei quali astrattamente, separatamente preso considerato, non condurrebbe alla certezza... tutt'al più alla probabilità. Sono certe in questa forma per me non so quante quistioni storiche e critiche. Citiamo il famoso problema del versetto dei tre testimonii. La sua assenza dai codici greci tutti (18) (eccetto quattro) da sola non basterebbe che a ingenerare un sospetto, ma quando vedo anche i codici più antichi della versione latina che ne mancano, e nei posteriori lo vedo introdursi in margine, nell'interlinea e dove manca può mancare nel versetto precedente il comma *in terra*, e solo al sec. XII i due versetti esistono nella forma in cui sono oggi, allora e grazie a tutte queste considerazioni sono sicuro della sua interpolazione.

2) Ciò che importa teologicamente non è che si arrivi alla credibilità vera e propria, cioè *certa* del Cristianesimo per una via piuttosto che per l'altra, ma a una vera e propria certezza. Ora la *certezza* della conclusione creata in me dal *fascio* delle prove è certezza vera e propria. Che gli argomenti siano ciascuno di una forza x, y, z ciò non importa più quando la risultante sia certezza.

c) Del resto potremmo anche dire che i singoli argomenti non sono argomenti ma *parti* di un unico argomento, quello appunto che risulta dal loro insieme. O non risulta anche il sillogismo di varie proposizioni? e ciascuna di esse prova forse qualcosa? e non è invece dimostrativo il loro insieme? Non altrimenti i così detti argomenti che bisogna sommare insieme perché provano presi insieme, nel loro insieme, quando ciascuno da sé non proverebbe, sono, si possono dire parti di un unico argomento dimostrativo. E allora non solo non si fa torto al *iudicium credibilitatis* che rimane certo, di certezza morale, vera e propria per quanto non matematica (v. sopra) ma non si fa torto neppure alla *dimostrazione* o argomento dimostrativo.

d) In questo senso è per me allora accettabile da tutti la teoria famosa del Card. Newman.

e) Al punto di vista al quale ci siamo collocati come si giustifica il pensiero di Newman, così si scorge il veleno del pensiero modernista colpito nel Decreto *Lamentabili*. Esso è colpito perché e in quanto tende a togliere al Cristianesimo o almeno scemare fin quasi a distruggerlo quello splendore anche razionalmente cattivante che invece gli riconoscevano pure analizzandolo, come vedemmo, e il Pascal e il Newman concordi

---

(18) *Segue parola illeggibile.*

nel ripetere il biblico eloquente: *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis.*

d) *Le due teologie della rivelazione.*

Nel 1919, nell'*Epilogo di una controversia* « in certo modo ritrattatorio », padre Semeria affronta un altro problema di scienza e fede, cioè i rapporti tra la religione e la filosofia, nella formulazione del quesito « se la religione sia o no cosa umana, ..., doverosa e possibile, ..., razionale ». E lo imposta e risolve con chiarezza sintetica e tradizionale: « la tesi della dimostrabilità dell'esistenza di Dio è religiosa e non profana »; « Fedele alla tradizione sua più antica e costante la Chiesa nel sec. XIX e sui primordii di questo secolo XX, ha riaffermato la doppia tesi della necessità e della possibilità di una dimostrazione della esistenza di Dio »; la Chiesa ha il diritto di comminare « condanne » e di fare « affermazioni di indole filosofica, come quella sul valore della ragione »; la filosofia è *ancilla theologiae*, in quanto « le forze superiori utilizzano e preesigono le inferiori, per es. la biologia presuppone la chimica ... »; « I vari celebri, notissimi documenti dalla *Aeterni Patris* alla *Pascendi* e alla *Sacrorum Antistitum* si riassumono in una rivendicazione, religiosa per i suoi scopi, della forza e della oggettività della ragione, contro le pretese del soggettivismo »; « Questa filosofia, aperta verso la fede, la Chiesa del secolo XIX trovava e trovò già formulata classicamente nell'età scolastica e in Colui che di quella classica Scuola fu il più classico interprete: S. Tommaso d'Aquino » (19).

Tra il volume *Scienza e fede* e l'*Epilogo di una controversia*, tra il 1903 e il 1919, padre Semeria riprende l'argomento in due saggi, che pubblico qui di seguito. Ne *L'autonomia della religione* egli tenta non di risolvere il problema, dato il suo pessimismo intellettuale che chiama « infinita modestia », ma solo di dargli una formulazione migliore, idonea ad avviarlo a soluzione, a fargli fare anche « un piccolissimo passo avanti » o almeno ad impedirgli di fare « un passo indietro ». Ne *La rivelazione di*

(19) Cfr. l'estratto edito da « Vita e pensiero », pagg. 3-7 (dalla « Rivista di filosofia neoscolastica », 4-5, ott. 1919, pagg. 522-526). Non poche sono le sviste e gli errori dell'estratto, se lo confronto con una traslitterazione per la stampa che ho a disposizione: tralasciando « *nihi* » per « *nihil* » (pag. 3), il verso del Petrarca massacrato *(ib.)*, « enerazione » per « generazione » (pag. 5), e « striscie » per « strisce » (pag. 7), si legga (pag. 4) « Né è meraviglia ... » invece di « Ne è meraviglia ... »; *(ib.)* « Una divinità, la divinità *irrazionale* ... » al posto di « Una divinità *irrazionale* », in evidente correlazione con la successiva espressione « ... una religione, la religione ... »; (pag. 7, riga 8) « dato » al posto di « dono ».

Gesù è luce o tenebra? conforto o umiliazione? il Barnabita sottolinea, con la stessa sfiducia nella ragione, la contraddizione che coglie tra le « due teologie della rivelazione », presenti nella « comune teologia dei giorni nostri ».

L'autonomia della religione è divisa in due parti, precedute da una introduzione nella quale l'esule accenna ad una spiegazione terminologica di « scienza e fede » e loro sinonimi inserendoli nella storia della cultura, e delimita l'ambito della sua ricerca, che non è volta a chiarire quali siano i rapporti tra la religione e la filosofia, « se di ostilità o di amicizia », ma ad appurare se esistano questi rapporti, anzi se esistano « le due forze in rapporto ».

Nella prima parte, la *destruens*, espone sinteticamente e critica a fondo « una prima soluzione, classica, del problema ... la soluzione cattolica, o per essere più precisi, la soluzione scolastica, tomistica », soffermandosi sul postulato della distinzione qualitativa tra la « ragione » e la « Ragione », della differenza specifica tra la « ragione umana, creata » e la « Ragione divina, infinita »: distinzione e differenza che gli scolastici pongono alla base del riconoscimento dell'esistenza del « soprarrazionale puro e semplice » o « mistero »; il quale è « vero, razionale per Dio, ma non per noi »; esso a noi è comunicato attraverso « il fatto storico della rivelazione » verificato « col noto sistema dei miracoli », e, dai teologi, è in qualche modo razionalizzato nelle « formole dogmatiche », le quali però non contengono « nessun concetto », sono « un non concetto, ...; non illuminano nessuna intelligenza, non accendono nessun cuore »: il mistero rimane inintelligibile, come « un *quid* non digeribile » (= un sasso) rimane « non digeribile per il nostro stomaco ..., sia pure digeribile invece per un altro stomaco tutto diverso »; la rivelazione del mistero, così non è più un « dono » ma un « peso », e Dio che rivela non è più un « Dio buono », ma un « despota ». Il Barnabita conclude questa prima parte sostenendo che « voler giustificare razionalmente l'autonomia dell'attività religiosa ricorrendo al concetto d'una religione soprarrazionale e rivelata pare un tentativo fallito. La filosofia lo condanna ».

Nella seconda parte, la *costruens*, padre Semeria tenta di salvare l'autonomia e una certa razionalità dell'attività religiosa: se la filosofia « afferma Dio », essa può ammettere una attività religiosa razionale « senza accaparrarla », lasciandole una certa autonomia, senza ridurla, come fa « B. Croce, ad una attività filosofica inferiore e superata ». Il Barnabita non nega che anche la religione abbia una attività conoscitiva, ma afferma che tale attività è secondaria in quanto « l'indispensabile della reli-

gione è il mettersi in una attiva comunione spirituale coll'Essere », il quale è « intraveduto nel lampeggiar della intuizione o nella penombra crepuscolare della fede ». In questa « comunione spirituale coll'Essere », in questo « intravederlo », la « rivelazione... sentita [dagli scolastici] nella sua forma antropomorfica di un Dio che parla come un uomo a un altro uomo, rivive nella forma oh! non perfetta, ma tanto meno imperfetta, tanto meno grossolana, perché più spirituale, della ispirazione »; e « intuire » — che « non è sragionare, ma non è il ragionare » — è proprio degli « eletti », del « genio », mentre « credere » è proprio del religioso « medio », della « massa ». Questa religione dell'intuizione e della fede è razionale, come è razionale l'arte. In tal modo padre Semeria intende « superare lo schema scolastico », il che « non vuole dire uscire dal concetto cristiano. E' anzi *oggi* il solo modo di salvarlo ».

Nel saggio successivo, *La rivelazione di Gesù è luce o tenebra? conforto o umiliazione?* approfondisce alcuni argomenti trattati ne *L'autonomia della religione*. I due saggi sono firmati con lo stesso pseudonimo, *Dr.* (su *A.* depennato) *Delio* e *Antonio Delio:* segno che appartengono allo stesso momento culturale, e allo stesso stato d'animo. A mio parere sono anche contemporanei col saggio *Ancora Galileo Galilei* (cfr. più avanti), che è dell'aprile - maggio 1913, a motivo di alcune evidenti reminiscenze di pensiero e di alcune coincidenze verbali: *Copernico, l'eliocentrismo, ...*

In questi due saggi che seguono mi sembra che padre Semeria *sapit* ancora, nel 1913, delle idee del Loisy (*L'evangelo e la Chiesa,* 1902; *Gli evangeli sinottici,* 1907-1908), del Laberthonnière (*Il realismo cristiano e l'idealismo greco,* 1904), e del Le Roy (*Qu'est-ce qu'un dogme?,* 1905; *Dogme et critique,* 1907), oltre che del Bergson.

L'autonomia della religione.

Problemi che si strascinano da secoli su per i libri o nelle vive dispute sono nati fatti per nutrire il facile frizzo degli scettici. Ma anche a chi scettico non sia e non voglia essere, ispirano, se egli non sia un incosciente, una infinita modestia. E la modestia che non si attenta di risolverli, può tuttavia formularli meglio, avviando così, avviando almeno, ed è già qualche cosa, la soluzione.

Si è parlato spesso, si torna a parlare oggi con una certa varietà di termini che non indica proprio una gran precisione di idee (scienza e fede, scienza e religione, filosofia e religione,

ragione e rivelazione) dei rapporti tra una specifica attività religiosa e l'attività razionale. I varii termini si presterebbero, analizzandoli, a un bello studio *storico*, corrispondendo ciascuno, quando fu adoperato spontaneamente, a una fase caratteristica della filosofia. Così ad es. si parlò di scienza e fede quando, nella fase positivistica, la scienza o piuttosto quella forma d'attività razionale che si esercita nell'ambito della natura (scienza *fisica*) venne assunta a simbolo, ad espressione di tutta l'attività razionale. Non c'era allora altro sapere vero e razionale fuori della Scienza o delle Scienze. E poiché le scienze non conoscono nessuna religione, poiché certo né Dio né un che divino ad esso corrispondente sono visibili al telescopio o al microscopio, furono quelli dei *dies mali* per la *fede*... Col qual nome di nuovo s'intese un qualsiasi sentimento, una qualsiasi convinzione religiosa; altra inesattezza di linguaggio spirituale degna in tutto e per tutto della filosofia materialistica o scientifica. Chi leggesse poi i libri che *allora* si fregiarono di questo impreciso titolo *Scienza e fede*, troverebbe una messe quasi infinita di confusioni colossali, di affermazioni e negazioni ugualmente avventate. Perché i rapporti tra scienza e fede vengono fissati a un modo da apologisti ultra credenti, disposti a trovare nella Bibbia una anticipazione della geologia, e a un modo opposto da anticlericali per cui è una cretineria qualunque più modesta asserzione religiosa. Si potrebbe poi osservare che questa fase è passata completamente; teologi capaci di pretendere alle benemerenze scientifiche della Bibbia e anticlericali pronti a mettere la religione tra i ferri vecchi non sono scomparsi, ma molto diminuiti di numero e di sicumera.

Ma senza prolungare questo esame storico, si può subito notare che il problema dei *rapporti* è mal posto; perché non si tratta precisamente di sapere *quali* essi sieno (se di ostilità o d'amicizia) ma *se ci sieno*; e più che di sapere se ci sieno rapporti, si tratta di sapere se esistono le due forze in rapporto, o in quistione di rapporti; così, siccome nessuno dubita che esiste una attività razionale dell'uomo, si tratta di sapere se di fronte a questa (comunque poi si chiami scienza, o filosofia, o ragione) esiste o no una religione, una attività specificamente tale, se esiste razionalmente, *ragionevolmente*.

Questa parolina sottolineata bisogna pure aggiungerla, perché la esistenza diciamo così *bruta* d'una religione, anzi di molte religioni, d'una attività religiosa che non pretende di essere filosofica, anzi pretende di non esserlo, è un fatto visibile a tutti, e non negabile da nessuno. Sfido! Ma si tratta di saper se questo fatto sia razionale, si regga di fronte alla ragione; il fatto, ripeto, d'un'attività religiosa specificamente distinta dall'attività razionale.

Tutti conoscono una prima soluzione, classica, del problema posto così, è la soluzione *cattolica*, o per essere più precisi, la

soluzione scolastica, tomistica. In questa soluzione la religione è qualche cosa di certamente distinto dall'attività filosofica o razionale, perché il dominio specifico del pensiero religioso (fede) è il soprarrazionale, il mistero, il sopraintelligibile, ciò a cui la ragione individua o collettiva, ragione umana o anzi creata, *non arriverà mai*, di per sé sola. Che questa attività, concepita così, sia specificamente distinta dall'attività filosofica, il cui dominio è l'intelligibile nessun dubbio. Ma viceversa il problema — in questa ipotesi o soluzione scolastica — è se tale attività religiosa *esista* nel senso or ora dichiarato, cioè si giustifichi razionalmente. Gli scolastici dicono di sì, e i filosofi come B. Croce dicono di no. Vediamo.

Gli Scolastici per arrivare a giustificare questa rivelazione e fede e mistero come esistente e resistente a un controllo critico, razionale, partono da un presupposto che si può formulare così: la superiorità specifica o qualitativa della ragione divina di fronte alla ragione umana. C'è una Ragione infinita, la quale, perciò stesso, è infinitamente al di sopra della ragione finita o creata; infinitamente qui non ha un significato quantitativo... come se a furia di aggiungere ragione a ragione creata e finita, si potesse arrivare a quella Ragione infinita; no; *r* per quanto moltiplicato per sé stesso non arriverà mai a *R*. Sono due realtà di ordine diverso, di diversa *qualità*. Questo primo postulato serve a dimostrare che ci sono verità non razionali che Dio sa e l'uomo non capirà mai; esistono i misteri, esiste il mistero: non nel senso che esiste ed esisterà magari sempre una regione spirituale *inaccessa*, inesplorata dalla ragione umana, la quale però la andrà via via esplorando; no, questo è troppo poco. Il senso scolastico è che esiste una regione divina inaccessibile, inesplorabile dalla ragione umana. anche se, per ipotesi, essa si movesse in un tempo infinito. Esiste il soprarrazionale puro e semplice, prendendo però l'aggettivo *razionale* come aggettivo derivato dalla *ragione* coll'*r* minuscolo, della nostra ragione. Ché, a suo modo, anzi in un modo eminente quel *soprarrazionale* è razionalissimo derivando il razionale dalla Ragione divina.

Questi suoi veri, razionali per Lui, non per noi, Iddio li ha comunicati all'umanità, li ha *rivelati* all'umanità, a noi. Questo è per gli Scolastici un *fatto*, un fatto *storico*, come è un fatto storico che un bel giorno Copernico comunicò ai suoi contemporanei il sistema eliocentrico. Lo discutono, gli Scolastici, come qualunque altro fatto storico, stabilendone la *possibilità* e poi la *realtà* col noto sistema dei miracoli. Dio per far capire che proprio Lui parla, rivelando i misteri, siccome non può fare appello alla *luce* di questi (essi sono razionalmente *opachi)* né alla loro benefica influenza (l'opaco razionale non può entrare nel giro psichico della vita effettiva) prende altre vie: fa contemporaneamente cose che nessun altro potrebbe fare, ha mai fatte (miracoli). Gesù ne ha fatti più degli altri Profeti, e perciò

esso è il rivelatore. La realtà dei miracoli di Gesù è assodata storicamente, coi documenti.

Infine gli Scolastici formulano i *comunicati* da Dio concreti (20), i dogmi; e dopo averne affermato la soprarrazionalità cercano di mostrarne la razionalità perché sentono istintivamente come sia *enorme* offrire alla ragione un non-razionale, non razionale per lei ..., come sarebbe enorme offrire all'apparato digerente (stomaco) un *quid* non digeribile, almeno per lui stomaco a cui vien fatto l'offerta, sia pure (21) digeribile invece da un altro stomaco tutto diverso.

Questa esposizione schematica della giustificazione razionale d'una religione *rivelata* (nel senso *antropomorfico* e *trascendente*, o piuttosto *esteriore*, della parola) basta a rivelarne la inconsistenza, a spiegare perché la filosofia oggi, dopo tante altre volte, rinnovi la negazione di essa. Una religione rivelata sarebbe certo, se ci fosse, qualcosa di specificamente diverso dalla filosofia, ma non è, razionalmente, legittimata la sua esistenza. La filosofia infatti non capisce, non può capire una Ragione diversa qualitativamente dalla ragione. Come *parola* va benissimo, ma sotto questa parola non riusciamo a mettere nessuna idea; una Ragione qualitativamente diversa (infinitamente superiore, si badi bene a questo, perché una ragione più forte della nostra è un altro paio di maniche) dalla nostra è un non-concetto. Una ragione più forte della nostra, molto più forte, capirebbe cose che noi non possiamo scoprire da noi, ma che scoperte da essa e additate a noi noi possiamo capire; invece il *mistero* nel senso scolastico è un elemento Razionale, che la ragione nostra non solo non *scoprirà* mai, ma non *capirà* mai neanche scoperto, in quanto capire significa riconnettere una verità coi principii della ragione. Ma soprattutto vacilla oggi la dimostrazione storica del fatto della *rivelazione* divina del mistero. Vacilla filosoficamente; perché si capisce un Dio che ci comunica a noi ragionevoli qualcosa di ragionevole (benché non scovribile da noi soli), ma non si capisce Dio che ci comunica il mistero. Questo non è più, non può essere un *dono:* è e non può essere che un *peso.* E un Dio che ci dona è un Dio buono; un Dio che ci aggrava gratuitamente con un peso di più (oltre quelli che ci sono naturali) è un despota. E un Dio buono è un Dio accettabile; un Dio dispotico è inaccettabile. Tanto più che i documenti non provano il *fatto* della rivelazione. Gesù, il Rivelatore, non ha rivelato il *mistero* della Trinità, che è il primo e fondamentale mistero del sistema Scolastico. Basta leggere il Vangelo da una parte e il simbolo Niceno dall'altra per convincersene. Gesù ha rivelato delle leggi morali più nobili delle leggi giudaiche; non ha rivelato nessuno di quei dogmi

---

(20) concreti *lettura incerta.*

(21) *Segue parola illeggibile.*

che sono misteriosi, che sono il mistero per eccellenza. Infine questi comunicati divini basta guardarli in se stessi per vedere che sono giuochi di parole: Dio è uno e trino, uno nella essenza, trino nelle persone. Che cosa sia essenza e che cosa persona, che cosa sia questo triplicarsi della personalità di un Essere concretamente uno, nessuno lo capisce e capirà mai. Abbiamo delle parole, ma sotto non c'è nessun concetto, c'è un *non concetto*. La formola si ripete ma nessuna intelligenza ne è illuminata, nessun cuore ne è acceso.

Voler giustificare razionalmente l'autonomia dell'*attività religiosa* ricorrendo al concetto d'una religione *soprarrazionale e rivelata* pare un tentativo fallito. La filosofia lo condanna.

Ma esclusa una religione rivelata e soprarrazionale, che sarebbe *distinta* dalla filosofia se ci fosse, siamo ricondotti nei limiti della ragione. Entro questi limiti c'è posto per una specifica attività religiosa?

Il problema è grave perché la filosofia o nega Dio, o lo afferma, o lo ignora. Sono le sole tre attitudini possibili. Ma se nega Dio, addio religione, attività religiosa giustificabile razionalmente. Se lo afferma, lo accaparra. Se Dio è razionale, razionalmente stabilibile e stabilito, la religione, la religiosa attività si confonde colla filosofia. La religione è una teodicea allora e la filosofia anche. Se lo ignora, lo nega. Ignorare filosoficamente Dio vuol dire metterlo *fuori* dell'attività razionale. E ciò che è fuori dell'attività razionale, filosoficamente è zero, non è. La filosofia dell'ignoranza fu l'agnosticismo; quella della negazione è l'ateismo. L'uno e l'altro sono superati oggi. L'affermazione è grave; per documentarla ci vorrebbe un volume. Quindi mi contento *qui* di porla, osservando due cose: che tanto basta agli effetti del presente studio; e che, ben addentro penetrando, l'ateismo fu ed è piuttosto negazione d'un idolo, cioè di un Dio antropomorfico ed esteriore, quando invece l'affermazione d'un Dio immanente insieme e trascendente s'impone e si imporrà ognora più ai vari pensatori. Ma se la filosofia afferma Dio, lo accaparra, ed allora che cosa diventa la religione? Quale autonomia conserva essa più? Non bisogna dirla, al più, con B. Croce una attività filosofica inferiore e superata?

Non credo, ed eccone le ragioni.

S'intende che conoscenza filosofica e conoscenza religiosa hanno lo stesso oggetto, perché la filosofia vera cerca la Realtà, e anche la religione; e come non c'è diversità d'oggetto così neppure possiamo ammettere diversità o contrarietà di conclusioni. La religione nel suo momento conoscitivo non può negare ciò che la filosofia afferma, né viceversa. Anche questo è evidente. Ma è essa, l'attività religiosa, pura e semplice attività conoscitiva? è la religione pura e semplice conoscenza? e anche come conoscenza, è la religione identica alla filosofia? Qui è il vero problema.

Ora posto così, è già risolto per metà o per intiero. Che la attività religiosa *implichi* anche una attività conoscitiva sta bene, ma essa, dapprima, non è identica alla attività filosofica. Prendiamo il genio religioso e il medio uomo religioso. Il genio religioso, la storia è lì per dircelo, è, a differenza del genio filosofico, *intuitivo*. Il grande filosofo dimostra, ragiona, sillogizza; il genio religioso intuisce, vede, afferma. Si confronti Gesù con Socrate, si confronti Maometto con Avicenna, il Budda con Schopenhauer (e il Budda è il più gnostico o filosofico dei tre che qui non intendo parificare). Intuire non è sragionare, ma non è il ragionare; l'intuizione non è fuori del pensiero legittimo, è fuori del pensiero riflesso.

Intuitiva nel genio religioso, la conoscenza religiosa diviene *fede* nella massa. Il genio afferma e il religioso medio crede. E' la forma specifica della conoscenza *religiosa*, diversa qui pure dalla conoscenza *filosofica*. Diversa, perché in filosofia nessuno crede, neanche il discepolo, e se il discepolo crede, se *iurat in verba magistri*, conscio o inconscio di questo suo atteggiamento, egli non è più filosofo o non lo è ancora. E i non filosofi che si credono filosofi sono tanti! Ma essere filosofo vuol dire ragionare; ogni filosofo finisce per divenir maestro a se stesso. Il medio uomo religioso crede e, se mai, la sua ambizione è di giungere a *vedere*. La esperienza religiosa che ciascuno fa se comincia a essere fede, può quando sia molto profonda, diventare visione.

Ce n'è, mi pare, quanto basta per discernere la attività religiosa dalla filosofia, anche nel semplice e puro campo conoscitivo. Ma la conoscenza non è il tutto e neanche il principale della religione, come è il principale, se non il tutto, della filosofia. Il principale, l'indispensabile della religione è il mettersi in una attiva comunione spirituale coll'Essere intraveduto nel lampeggiar della intuizione o nella penombra crepuscolare della fede. L'elemento conoscitivo è così secondario, religiosamente, che esso senza il resto, — l'amore, la pratica — non val nulla; e il resto, il così detto resto, — amore, pratica — anche senza di esso o quasi senza di esso (ché proprio senza non ci sta mai) vale moltissimo.

Un gran pensatore che *sa* moltissime cose su Dio non è, per questo e con questo solo, più religioso di una vecchierella che ama Dio moltissimo e cerca d'intonare con questa superiore e universale volontà di bene, la sua piccola e povera volontà individuale. L'uomo religioso non è il filosofo, è il Santo (22).

Sono anche queste verità elementari, verità proclamate con una eloquenza più fiammante da quelle grandi anime religiose che furono i mistici, visibili però anche nella storia di tutte

(22) *Nel margine interno* (a capo).

le religioni. Parte integrale importantissima di queste sono gli atti del culto interno ed esterno. E il culto è tutto e sempre uno sforzo di metter tutto il proprio essere in comunione, in sintonia coll'Essere. Di nuovo l'attività religiosa si distingue dalla attività filosofica, la religione non è né la filosofia, né una fase inferiore, superabile e superata di essa. Se giungiamo ad essere filosofi, non abbiamo da vivere la religione solo mnemonicamente, come adulti riviviamo mnemonicamente la infanzia; la possiamo e dobbiamo vivere *attualmente*.

E se ora si chiede: ma è *razionale* questa vita religiosa, questa religione dell'umanità? Io rispondo che la domanda è equivoca, ma che dissipando l'equivoco la risposta appare luminosa. Quando mettete a confronto dell'attività razionale o filosofica la religione, l'attività religiosa, e mi chiedete: è razionale la religione? ciò può significare due cose:

a) se la attività religiosa sia *identica* [a] una attività razionale filosofica? E allora la risposta emerge dal detto fin qui No. l'attività religiosa non è una attività filosofica pura coinvolgendo in se stessa una attività conoscitiva.

b) è razionale il vivere questa vita religiosa (che non è razionalità pura)? è razionale l'essere religioso? E perché no? è tanto razionale, o secondo ragione, che è *umana* — e nulla è ragionevole per un uomo che essere *umano*.

Forse l'esempio dell'arte può chiarire la cosa.

E' razionale l'arte? ecco una domanda perfettamente analoga a quest'altra: è razionale la religione? Orbene l'arte non è certo essa stessa una attività razionale, oibò — l'arte non è filosofia —, ma è razionale per l'uomo vivere la vita dell'arte, abbandonarsi all'entusiasmo lirico di cui l'arte genuina è l'espressione spontanea. Ed è ragionevole far dell'arte perché è umana. E' ragionevole fare della religione perché è umana. E non esiste purtroppo mai l'arte perfetta, come non esiste e non esisterà mai la religione perfetta; ma la umanità perfeziona se stessa facendo dell'arte e perfeziona se stessa facendo della religione sempre imperfetta e sempre migliore. E in questa migliore religione si riassumono e rivivono le forme inferiori e imperfette, non in ciò che avevano di imperfetto, ma, pur nella loro imperfezione, di inizialmente bello e grandioso.

La idea della rivelazione che abbiamo sentito nella sua forma antropomorfica di un Dio che realmente *parla* come un uomo a un altro uomo, rivive nella forma oh! non perfetta, ma tanto meno imperfetta, tanto meno grossolana perché più spirituale, della ispirazione. Il Dio che non parla dal di fuori a nessuno, agita dentro gli spiriti più eletti. E per questa agitazione divina essi, gli eletti, i migliori *intuiscono* ciò che gli altri, gli inferiori, non vedono — e quel loro intuire è umano insieme e divino, è loro e di altri, di un Altro. Sono pieni di Dio, non

come d'un liquido che venga di fuori, ma come di uno spirito generoso che fermenta dentro. E così Essi, gli eletti hanno parlato di sé, in termini ben più consoni a questa immanenza del trascendente, che alla sua esteriorità. Superare lo schema Scolastico non vuol dire uscire dal concetto cristiano. E' anzi *oggi* il solo modo di salvarlo. E della Scolastica, del residuo medievale ce n'è, purtroppo, ancora in tutte le confessioni cristiane alle quali questa idea della rivelazione è comune.

Questa religione, così adombrata come la vera, la buona ... la meno lontana dalla verità, non ha nulla da fare colla così detta religione naturale o filosofica appunto perché la suddetta religione filosofica non ha nulla da fare colla realtà. I filosofi non hanno mai creato nessuna religione, nessun religioso movimento, come i *critici* non hanno (in quanto tali, s'intende) creato nessun movimento artistico. E poiché una religione filosofica, creazione di filosofi, non esiste, è inutile parlarne; e in questo piccolo studio non se n'è parlato se non per escluderla, rivendicando alla religione, di fronte alla filosofia, a ogni filosofia, caratteristiche sue proprie che dalla filosofia non le possono derivare. I problemi qui toccati purtroppo, o fortunatamente, restano aperti; ma sarebbe già la gran bella cosa se noi si fosse riusciti a far lor fare un piccolissimo passo avanti, ad impedire qualche passo indietro.

Dr. (23) Delio

Come ho già accennato, padre Semeria, nel saggio che segue, riprende alcuni argomenti trattati ne *L'autonomia della religione* (il mistero, la rivelazione, Dio rivelatore, l'atto di fede, ...), ne radicalizza il discorso e la conclusione, indulgendo ad un razionalismo esasperato, appassionato e strano per lui in certo modo anti-intellettualista anche se credeva di nutrire (lo dice parlando di Pascal, ma è autobiografico) « una sfiducia della ragione più apparente che reale ».

La passione che il Barnabita mette nell'esaltare, privilegiandoli, il messaggio morale e gli esempi di vita di Gesù che concludono *La rivelazione di Gesù ...*, mi ricordano il suggestivo saggio *La grande speranza - Natale 1913*. Lo spazio non mi consente di pubblicare qui ed ora anche questo, ma la consonanza di spirito mi autorizza a confermare per i due saggi la stessa data di nascita, 1913.

La passione che il Barnabita mette nel radicalizzare il suo pensiero va collocata sullo sfondo e nel clima della polemica con alcuni scolastici suoi contemporanei, Cavallanti, Colletti, Mattiussi, ..., che avevano provocato il suo esilio.

---

(23) Dr. *su* A. *depennato.*

La Rivelazione di Gesù è luce o tenebra? conforto o umiliazione?

C'è una *teologia* della rivelazione divina, in genere, della rivelazione di Gesù, in ispecie, fissa nelle sue linee fondamentali, ma ben lontana da quel rigore e da quella coerenza logica a cui essa pretende. Il mistero intellettuale, inteso come i teologi l'intendono, oggetto di quella rivelazione e della nostra fede, è uno degli elementi massimi di contraddizione e di incoerenza.

Chi dice rivelazione dice luce, *per definizione*. Chi pensa a un Dio rivelatore non può che pensare ad un Dio il quale illumina l'umanità *pietosamente*, porta la intelligenza umana a vedere ciò che da sé non vedrebbe, come fa il *Maestro* coi suoi scolari. Queste due caratteristiche, Dio pietoso, Dio Maestro, appaiono in molte delle pagine che i teologi consacrano a giustificare *a priori* una rivelazione divina, e a commentare *a posteriori* la rivelazione di Gesù. Gesù è redentore, viene a *salvare* l'uomo, a confortarlo tutto intiero, dunque anche la sua intelligenza. Questa era, è annebbiata *pei* più almeno, quando si tratta delle verità più *vitali*, più necessarie; e Gesù dissipa questa nebbia. Gesù è luce, come si definisce da sé o lo fa definire il IV Vangelo. Le verità ch'egli insegna sono il *pane* che i piccoli chiedevano e che nessuno spezzava loro. La rivelazione è opera di misericordia e di pedagogia, la rivelazione è luce e conforto della umanità. Tutto questo (Dio rivelatore *pietoso* e pedagogo della umanità; verità rivelate chiare, in forza della rivelazionc, alla intelligenza umana; fede atto organico, fisiologico della psiche umana) (24) è bello, è armonico, è consolante. Tutto questo è tradizionale nel vero senso, è primitivo. I vecchi apologisti hanno visto nel Cristianesimo il meriggio di quella *luce* spirituale che era stata crepuscolare nei Profeti, e nei Savii, in Isaia e in Socrate.

Ma ecco nell'oggetto della rivelazione introdursi a poco a poco la nozione del mistero — verità oscura e incomprensibile non solo *prima* della rivelazione e *indipendentemente* da essa, ma oscura *nella* rivelazione e *malgrado* di questa — un enigma intellettuale, una macchia nera, un *quid* intellettualmente eterogeneo, indigeribile al nostro intelletto, come i sassi sono indigeribili al nostro stomaco. La Trinità com'è formulata a Nicea è un mistero: tre Persone in una natura, una natura in tre Persone. Questa verità, questa proposizione « Dio è una natura in tre Persone » non fa corpo affatto in nessun modo col sistema delle *nostre* cognizioni razionali, con il nostro mondo intelligibile. Fuori del nostro mondo intelligible, vuol dire *inintelligibile*. Noi possiamo ripeterla come ripetiamo circolo quadrato.

Al più possiamo dire che mentre di « circolo quadrato » è

---

(24) (Dio ... umana) *nel margine inferiore, con segno di richiamo.*

evidente la assurdità, della formola Trinitaria misteriosa, d'ogni consimile mistero non è evidente la impensabilità, ma neppure evidente la pensabilità, né lo sarà mai per noi qui, mai per nessuna intelligenza umana di questo mondo. E allora per forza, dato che nella rivelazione entri (sic) un mistero così inteso, bisogna mutare il concetto di *rivelazione*. Dio allora non rivela più per illuminare, rivela per confondere. La rivelazione non è più opera di misericordia, è opera di giustizia (?) o meglio di severità. Non tende a rialzare l'umanità, tende ad umiliarla. Dio non è il maestro che comunica allo scolaro ciò che questi può assimilarsi per avvicinarlo a sé, per elevarlo, per farlo vivere, maestro buono; è il Maestro che comunica allo scolaro ciò ch'esso maestro sa e lo scolaro non può affatto capire, glielo comunica per fargli sentire la sua superiorità di maestro, la inferiorità di lui, come discepolo: maestro ...: come lo qualificheremo? buono, no di certo: orgoglioso, fiero. La teologia della rivelazione è a buon conto profondamente trasformata (25).

E coerentemente a questo (oggetto della Rivelazione misterioso, oscuro - Dio che non illumina più ma mortifica, rivelando, l'intelletto umano), la fede cessa di essere un atto psichico, vitale, *organico*, sano, com'è lo *sforzo* di chi sale sull'alta montagna, ma diviene un atto *meccanico*, un chiuder d'occhi, un trangugiare un sasso indigeribile, una genuflessione, un piegarsi dello spirito. La rivelazione non è più un messaggio pietoso, è un *ukase* intellettuale, e l'intelletto piega sotto quel colpo, con una mossa innaturale, contraria alla sua natura d'intelletto che è quella d'intendere, di pensare. Il mistero è l'impensabile; l'atto con cui cerchiamo d'afferrarlo è un non pensiero. Unità di persona con dualità di natura (mistero cristologico) e unità di natura con trinità di persone... sono parole accozzate, non pensiero organico.

Queste due teologie della rivelazione — Dio misericordioso e Dio severo, Dio che suscita e Dio che atterra, che rivela per vivificare pietoso, che rivela per mortificare olimpicamente dispotico —

a) sono certo contraddittorie e

b) certo coesistono nella comune teologia cattolica dei nostri giorni.

Per giustificare la rivelazione (*per accidens* come dicono) di verità religiose e morali *naturali*, cioè *razionali*, i teologi cattolici nei loro manuali ricorrono all'idea del Dio misericordioso e illuminatore; ma per giustificare la rivelazione (essenziale) del mistero ricorrono al diritto, alla *sovranità* di Dio. Il padre si trasforma in un despota; il padre che guida il suo figliuolo,

(25) *Nel margine interno* (a capo).

eccitandolo e forzandolo soavemente, per salubri sentieri d'alta montagna, a una ginnastica faticosa, se si vuole, ma utile in proporzione della fatica fatta, si trasforma in un padrone che fa fare ai suoi schiavi degli acrobatismi straordinari, in cui si deforma con pena il loro organismo. La contraddizione è stridente. Bisogna decidersi.

I teologi non veggono questa contraddizione, perché la teologia è una *formazione storica* d'indole conservatrice. Le novità non mancano, perché non possono mancare, quando si vive per davvero (26), lungo i secoli; ma esse si giustapongono all'antico con una tranquilla incoscienza.

Il primo senso, la prima esperienza dell'anima cristiana dopo l'avvento di Gesù, è il senso lieto, l'esperienza della visione, della chiarezza. L'umanità grida: *vidimus*, abbiamo veduto, grazie a Gesù Dio come non l'avevamo visto mai; ne abbiamo una cognizione nuova, ma che ci appaga tanto più e tanto meglio dell'antica. Ma poi l'umanità cristiana ricorda e rivive esperienze religiose indimenticabili: le esperienze dei Giudei per cui Dio è l'ineffabile, ed è l'ineffabile perché è l'impensabile. La esperienza religiosa dei Greci, per cui il *culto* di Dio è mistero, è segreto riservato, formola incomprensibile ai profani. Sotto le due esperienze c'è il senso profondo dell'anima davvero religiosa, la quale, se tale per davvero, deve sentire Dio così grande e se stessa così piccola! Dio chi lo descrive? chi lo comprende? chi lo narra? Notiamo, a costo di ripeterci, che l'anima cristiana a tutta prima aveva visto nelle parole di Gesù una *narrazione* del divino (è la propria frase del IV Vangelo: « L'Unigenito che è nel seno del Padre ci ha *narrato* Dio »). Ma il senso del divino, necessariamente, fatalmente misterioso rinasce.

Lì, a questa constatazione generica del *mistero* dell'Essere divino, della Sua incirconscrivibi[li]tà nella intelligenza umana, lì avrebbe dovuto arrestarsi la coscienza cristiana. Ma il sottile spirito greco credeva di poter dire l'indicibile, parlare l'ineffabile: impresa intrinsecamente assurda, com'è evidente, e la cui esecuzione doveva essere assurda del pari. Il mistero divino era allo stesso tempo svelato e ribadito, negato ed affermato nei singoli misteri: erano proposte formole speciali che parevano sfondi luminosi aperti sull'essere divino ed erano invece delle inintellegibilità, delle tenebre. La formola per se stessa pareva un conato di espressione, ma per conservarsi fedele allo spirito della misteriosità, la formola non diceva nulla, era un non-pensiero. Il divino restava misterioso (e in ciò trionfava il senso religioso) ma si aveva l'impressione superficiale, l'illusione momentanea d'averlo scoperto (in ciò agiva il convincimento cristiano della *rivelazione*) (27). Il dogma della Trinità,

(26) quando ... per davvero *in sopralinea, con segno di richiamo.*

(27) (in ciò ... rivelazione) *in sopralinea, con segno di richiamo.*

la formola dogmatica pare dica qualcosa intorno a Dio; in realtà non dice nulla, perché consiste in un non-pensiero, in un non-pensabile. Lo sbaglio non è in *quella* formola, ma nel fatto stesso d'averne voluto costruire una; non è falso ciò che si dice, ma è sbagliata la pretesa di dire l'indicibile. Non sbaglia chi balbetta ossia (28) parla a suo modo, ma è sbagliato chi balbettando pretenda d'aver parlato.

Oggi noi aggiungiamo il senso e la umile confessione della trascendenza *divina* su ogni pensiero umano, alla gioiosa constatazione del progresso fatto, dopo Cristo, nella cognizione di Dio. Ma delle formole metafisiche incomprensibili che la tradizione ci offre noi possiamo servirci, noi (29) ci serviamo non per cercare attraverso quelle Iddio, ma per sentire attraverso al loro vuoto l'introvabilità di Dio (nel senso della sua non piena trovabilità, nel senso d'una trovabilità così esigua da dover dire che non è stato trovato anche dopo il più sublime sforzo e il più sublime volo dello spirito religioso).

L'importanza della cosa ci incita ad approfondire ancora un momento queste che abbiamo chiamate le due teologie della rivelazione, per potere non solo assaporare meglio la loro assoluta incompatibilità ma aver anche tra le due un sicuro e facile criterio di scelta.

Il Dio che dice alla umanità, nei Profeti o in Gesù o per Gesù: « guarda come è bello questo nuovo punto di vista, come luminoso questo orizzonte che io ti dischiudo, guarda, vedi » è in sostanza un Dio buono, il Dio bontà, il Dio amore, quello che ama le anime, che ne vuole la felicità. Il Dio che dice alla umanità delle formole incomprensibili e le grida « Accettale, ripetile, anche senza capirle ..., non importa ... *sic volo, sic iubeo* (30) ...; assapora, medita, ripetendole senza capirle, la tua ignoranza e la mia sapienza, la elevazione incommensurabile di questa su quella, fa atto di buon suddito, genufletti, adora », è il Dio sovrano, il Dio che cerca la Sua propria gloria a ogni costo e sopra ogni cosa. Dio amore e Dio grandezza; Dio altruista e Dio egoista; Dio che vuol farsi amare, Dio che vuol farsi rispettare ...: è una antitesi sola in tante forme, che basta porre con chiarezza per scegliere con giustizia. Il Dio che rivelando dà ordini alla intelligenza umana, il Dio sovrano è il Dio dell'A.T.; solo il Dio amore è il Dio di Gesù. La teologia della rivelazione misteriosa, oscura è tornata indietro ad Elia.

In questa teologia non solo è snaturata l'*azione* divina (non più amorosa e luminosa, ma bieca e prepotente) ma anche l'atto

---

(28) ossia *in sopralinea, con segno di richiamo.*

(29) possiamo servirci, noi *in sopralinea, con segno di richiamo.*

(30) iubeo *nel margine interno, con segno di richiamo.*

religioso che le deve corrispondere. La così detta *fede* nei misteri che deve corrispondere logicamente alla rivelazione di essi, è una *gnosi* che non è una gnosi, una *pretesa* scientifica che rimane pretesa e niente altro. Lo spirito greco ha messo il Vangelo per una via gnostica o scientifica. Ne ha voluto fare una filosofia da mettere a paro e sopra quella di Platone. Il cristiano doveva essere un sapiente, sapere di Dio quanto e più che nessun altro. Ma questo sapere per essere *religioso* deve essere *diverso,* altro dal sapere scientifico, e ti diventa un sapere che non è sapere, un sapere che non sa, una visione che non vede, perché le è dato da vedere un non visibile, un *quid obscurum.* L'errore non fu e non è di voler conservare alla conoscenza cristiana (31) un carattere *religioso,* l'errore fu di aver voluto darle il carattere di conoscenza scientifica, d'aver fatto consistere il cristianesimo in una conoscenza o gnosi. Platone ha parlato all'intelletto, e Gesù ha parlato alla coscienza. Platone ha insegnato a pensare e parlare bene, Gesù a operare bene. La fede è l'accettazione della parola della vita che è anche luce; la professione filosofica è l'accettazione di un pensiero che sarà poi anche vita, o almeno è da sperarlo. Gnosi e fede, ecco un'altra antitesi che non può lasciar dubbiosi, almeno i veri cristiani. Noi vorremmo che i teologi cattolici meditassero serenamente la confusione a cui si sono ridotti e che turba tante anime. Queste si ribellano oggi a delle catene intellettuali, si ribellano alla (32) inutilità di formole che vorrebbero essere intellettuali rivelazioni, si ribellano a sentirsi imporre questi dolorosi acrobatismi di pensiero in nome di un Dio buono e misericordioso; si ribellano in nome del buon senso più elementare e della coscienza religiosa più profonda. Abbandonano un pascolo che non pasce. E del resto in ciò sono d'accordo colle stesse anime semplici che non si ribellano ma sfuggono inconscie alla tradizionale teologia. Quante sono le semplici anime devote che si occupano sul serio del dogma della Trinità nella sua formola metafisica? quale predicatore oserebbe a un buon popolo di operai o piccoli borghesi esporre il trattato di S. Tommaso sulla Trinità colla distinzione tra l'*esse in* e l'*esse ad?* col concetto della relazione come distintivo delle personalità? Ma le anime anche nobilmente ribelli sono pronte ad accettare un Maestro di *vita eterna* in Gesù, un Maestro che non mortifica, non si diverte (strano divertimento) a mortificare l'umano intelletto con formole inintelligibili ma tutte l'umane anime trasporta in un mondo più alto e più bello e più buono colla forza concorde della sua parola e della sua vita.

Antonio Delio

---

(31) cristiana *su* religiosa *depennato.*

(32) *Segue parola illeggibile.*

II - SCIENZA E FEDE: *per la storia di un conflitto.*

Padre Semeria nel 1903 pubblicava anche un opuscolo di un'ottantina di pagine dal titolo *Storia di un conflitto tra la scienza e la fede*: ripubblicato nel 1905 col sottotitolo *La questione galileiana,* raccoglie tre lezioni tenute alla « Scuola Superiore di Religione » negli anni 1900-1902, e, con altre lezioni rimaste inedite, avrebbe dovuto costituire il secondo volume di *Scienza e fede.*

Le critiche, da cui fu investito il primo volume, bloccarono la prosecuzione del piano di edizione.

Durante l'esilio in Belgio, intorno alla metà del 1913, il Barnabita provocato da una gretola de « La Civiltà Cattolica » del 19 aprile dello stesso anno, riprende polemicamente l'argomento galileiano nel saggio *Ancora Galileo Galilei,* meditando di farlo pubblicare, con lo pseudonimo *M., su* « L'Azione », dedicato ai « giovani democratici ».

E' il saggio che segue.

A parte il tono altamente aggressivo e mordace, vi si potrebbe scorgere un anticipo del *cap. III, De humana navitate in universo mundo* della *Gaudium et spes,* che cita i due volumi di Pio Paschini, *Vita e opera di Galileo Galilei?*

Ancora Galileo Galilei.

Si direbbe che la discussione debba chiarire le idee; le quistioni più discusse dovrebbero finir per riuscire evidenti. E invece proprio queste rimangono in una specie di eterno *statu quo.* La discussione è spessissimo una rifrittura di ragionamenti cento volte smascherati e non mai vinti. Ciò accade, bene inteso, delle quistioni scottanti, dove l'interesse di parte prevale sulla ricerca serena della verità. La condanna religiosa del povero Galileo è uno di questi luoghi comuni. Neppure coloro, e siamo noi cattolici, il cui interesse unico sembrerebbe essere il trionfo della verità, ci induciamo a ricercarla e proporla serenamente. Abbiamo il nostro partito preso. Sarebbe così semplice dire che l'Indice, l'Inquisizione hanno sbagliato, imponendo al povero Galileo in persona e indirettamente a tutti i cattolici di credere e professare, per essere buoni cattolici, la stabilità della terra, e il moto del sole — il geocentrismo per dirla in una parola —; e invece no, bisogna trovare delle gretole per dar ragione ai tribunali romani (che hanno avuto torto) e torto al povero Galileo (che aveva ragione). Una di queste gretole, che non ha neanche il merito della novità, ce l'offre un periodico che per il suo carattere officioso, la posa a semi infallibile, *La Civiltà Cattolica.* Nel fascicolo del 19 aprile 1913, esaminando dall'alto

della sua sapienza varie opere intorno al grande astronomo colla attitudine di chi « giudica e manda », ripete, con non lodevole ostinazione, questo asserto che dovrebbe mettere Galileo dalla parte del torto nei suoi rapporti coi tribunali romani, o se non proprio da quella parte vicino, molto vicino ad essa. « Insomma (citiamo testualmente questo gioiello scientifico e teologico) Galileo *non ha dimostrato il moto della terra.* Qui sta il punto, qui tutto il cardine della quistione » (p. 206).

Nella storia dell'astronomia certo: benché anche in tale storia bisogni tener conto non solo delle dimostrazioni apodittiche, a cui si arriva da ultimo, bensì e delle intuizioni da cui si parte e delle semidimostrazioni o dimostrazioni probabili attraverso cui, normalmente, si passa per arrivare alla certezza. Ma, a voler essere rigidi, si può dire che scienza vera non v'è se non quando si è certi, e certi non si è se non quando si dimostra.

Il problema di Galileo però non è qui; non appartiene alla storia della scienza astronomica, sibbene a quella della controversia religiosa. E per quel che concerne questa, la forza più o meno dimostrativa delle ragioni eliocentriche addotte dal grande toscano, non c'entrano.

Questi, mettiamo bene le cose a posto, ha fatto, o detto, due cose.

Primo: « la terra si muove intorno al sole e il sole sta fermo relativamente alla terra ».

Secondo: « questo problema del moto reciproco della terra e del sole è all'infuori della S. Scrittura e indipendentemente da essa va agitato e risolto ».

La prima affermazione era di ordine puramente scientifico: se abbia o no il Galilei raggiunto la prova di essa, importa agli scienziati e agli storici dell'astronomia, ma non ha nulla che vedere colla controversia religiosa. *La Civ. Catt.* ha l'aria di credere e di dire che solo se e quando fosse stata raggiunta la prova dell'eliocentrismo si sarebbe dovuto ricorrere a una nuova interpretazione della Scrittura. Così essa fa dipendere la verità di fede dalla scienza e introduce in filosofia la categoria delle verità fluttuanti. A sentirla, i teologi dovrebbero ragionare così: se sarà dimostrato l'eliocentrismo, interpreteremo la Scrittura Sacra in senso eliocentrico; e se non sarà dimostrato l'eliocentrismo, manterremo l'interpretazione geocentrica. Come se la S. Scrittura fosse una calza qualsiasi che si allunga e si accorcia a volontà; e come se l'esegesi di un testo scritturale dipendesse dalle variazioni esteriori di una scienza profana.

No, non confondiamo tre problemi di sensi:

a) si muove il sole o si muove la terra? (problema scientifico);

b) qual è il sistema astronomico secondo cui parlano gli scrittori sacri? l'eliocentrico o il geocentrico (problema esegetico);

c) qualunque sia il linguaggio geo- oppure elio-centrico della Bibbia, quale è l'autorità scientifica di essa? (problema teologico).

Nel problema scientifico il Galilei ha fatto e determinato progressi notevoli, anche se non definitivi. Quanto alla esegesi è vero, eternamente vero, prima e dopo Galileo Galilei, abbia o no egli dimostrato l'eliocentrismo, che i Sacri Scrittori parlano, scrivono, geocentricamente... Ma questo fatto esegetico innegabile non implica che il geocentrismo sia religiosamente vero e necessario, perché *l'autorità religiosa* della Scrittura è *fuori* e *sopra* di queste controversie scientifiche. Tale canone teologico il Galilei professò contro coloro i quali, nella controversia *scientifica* da lui sollevata, gli gittavan contro il testo sacro. Tale canone teologico è giustissimo. Tale canone teologico dimenticarono i tribunali romani condannando l'eliocentrismo galileiano. Perché (si noti bene e si finisca di dare il cambio ai problemi) i teologi romani non condannarono Galileo in nome della scienza —, non era il loro mestiere...: da quando in qua l'Inquisizione, l'Indice sono tribunali scientifici? — lo condannarono in nome della fede, in nome della Scrittura. Essi dunque professarono implicitamente che c'è un sistema astronomico religiosamente, cristianamente suggellato, autorevole. E questo è uno sproposito teologico. Né il geocentrismo era religiosamente vero prima di Galileo, né l'eliocentrismo è religiosamente vero oggi e la verità non muta col tempo. Sibbene oggi e ieri, ieri e oggi, prima di Galileo e dopo il P. Secchi, abbia o no la scienza dimostrato l'eliocentrismo, è vero (è senza variazione di tempo, è non con significato presente, bensì con significato ultratemporale) che il Cristianesimo è estraneo perché superiore a tale controversia... E' calunnia sostenere che Galileo abbia voluto per sé, per il suo eliocentrismo invocare l'autorità della Scrittura; la realtà è invece che contro di lui, contro il suo (sia pur non dimostrato) sistema scientifico, fu invocata la Scrittura dai teologi, immemori d'una verità teologica che cioè il cristianesimo, insegnando come si va al cielo, non si occupa di sapere come girano i cieli.

Se sia stato gran scienziato il nostro Galileo Galilei lo giudichino altri. Tra parentesi noi osserviamo che nella coscienza umana il trionfo dell'eliocentrismo è legato al suo nome più che a nessun altro prima e dopo di lui. Quello che fu indubbiamente, fu un buon teologo, o sarà meglio dire un *buon cristiano*. Col buon senso del cristiano, che i teologi qualche volta smarriscono, vide che l'eliocentrismo e geocentrismo erano due sistemi scientifici che andavano scientificamente dibattuti; che il cercare per l'uno o per l'altro l'appoggio del Libro divino era menomarne e comprometterne l'autorità. Il tempo gli ha dato ragione, perché nessuno oggi o si adopera a spre-

mere dalla Scrittura l'eliocentrismo o ad imporre in nome di Essa il geocentrismo. Ma gli uomini, meno galantuomini del tempo, si attardano ancora a dargli torto, se non in tutto in parte, e proprio in quella parte dove ha avuto più luminosamente ragione. Ma con queste apologie poco leali si fomenta e si legittima la slealtà della diatriba anticlericale. Perciò, e perché l'argomento è dei più popolari, è il luogo comune di tutti i comizi, m'è parso utile parlarne ai lettori democratici dell'*Azione*.

M.

* * *

Diverse volte è stato nominato, nel corso di questo « lavoretto » l'*Epilogo di una controversia*. Sono convinto che possa aiutarci a capirne lo spirito le poche righe che trovo, autografe ed anonime ma semeriane, su un foglietto rinvenuto tra le carte della *brebis galeuse*. Tra aggiunte, depennature e correzioni, leggo:

« Il prossimo numero della "Rivista neoscolastica" (sic) del P. A. Gemelli porterà un (33) articolo del R. P. Semeria che ha un sapore di testamento filosofico, ma noi speriamo sia più che una conclusione della sua attività passata, il prologo della sua produzione futura. Ne offriamo ai nostri Lettori l'importante ed eloquente conclusione certi di fare loro cosa utile e grata » (34).

Evidentemente padre Semeria, nella migliore buona fede, intendeva dare la massima pubblicità al suo articolo « in certo modo ritrattatorio ».

ALBERTO BOLDORINI

---

(33) un *su* questo *depennato*.
(34) *Segue* martedì ... per giovedì ...

L'OMBRA DI FREUD
di Luigi Guglielmo Rossi

(parte XXIV)

6. TRIPUDI CELESTI E KENOSI

Il capitolo del dolore

La vision di Dio in Cristo gli empì l'anima d'un *gaudio sommo*. La Beatitudine. Fu vision beatifica. Ma, all'unisono, oltre il corpo, la Kenosi gli afflisse l'anima, *sommo dolore* dal Getsemani al Golgota.

Come dunque si conciliarono, sommi, il gaudio e il dolore, la vision beatifica e la Kenosi?

Che incomba il Mistero non v'ha dubbio. E il Mistero, poiché esclude l'assurdo, o contraddizione, non preclude possibilità alcuna a Dio onnipotente.

Il Mistero travalica l'uomo. Non si scioglie. La contraddizione fittizia, sì.

«Affirmatio simulque negatio unius de eodem sub eodem respectu», è fittizia la contraddizione se non avvera e convoglia, ad uno ad uno, i singoli elementi in causa.

I teologi cernono, al riguardo, due classi di dolore.

C'è il *dolore fisico*, lesione in atto, o disfunzione d'un organo del corpo, che di riflesso batte sull'anima, interprete la coscienza. Di qui le passioni « corporali ».

A volte, anche se non in atto, il dolore fisico tiranneggia l'anima. L'accusano fantasia e memoria, facoltà psichiche. N'anticipano il male o

lo rammentano. Donde tristezze, paure, incubi. Di qui le passioni « animali ».

C'è un *dolore pneumico,* all'acme, valutazione a ragion veduta del male nostro o di terzi. Colpisce la « voluntas spiritus ». Di qui le passioni « spirituali ».

Sfociano in dolore pneumico, spiritualizzate epperò aggravate a mille doppi, le passioni corporali e animali. Ovvio, d'obbligo, è in proporzione del conoscere che noi soffriamo. Si aggiunga. I contenuti etici, incalcolabilmente i più alti, acuiscono il dolore pneumico in atto, passioni squisitamente spirituali (cfr. S. TOMM., *S. th.,* III, q. 15, a. 4).

Cristo consumò il capitolo del dolore, adeguandone gli orizzonti, scandagliandone gli abissi.

La perfezione organica d'un corpo purissimo, non corrotto dal peccato d'origine, scevro di fomiti, d'ogni scoria e d'ogni tara — immacolata la Madre, virginea la concezione ad opera dello Spirito Santo — rincrudì di volta in volta il dolore fisico (*Ib.,* q. 46, a. 6).

La psicologia poi, egregia, d'una sensibilità che vibrava più d'un'arpa, registrò nei minimi dettagli e affanni e supplizi, riverberandoli efferati, in seno all'anima, alle radici dell'essere.

Dal dolore fisico — enorme — al dolore pneumico, estrema ambascia dell'anima, a livello di contenuti etici, i più alti, di passioni squisitamente spirituali, di Kenosi d'Amore, l'Uomo Cristo espiò, in limpida, traslucida coscienza, l'universale peccato (cfr. *Ib,* q. 15, aa. 5-6).

Mancipi a questi presupposti, duce S. Tommaso, i teologi evinsero, lungo i secoli, a gradi, la compatibilità in Cristo d'un sommo gaudio e d'un sommo dolore.

Divaricazione di sedi e di oggetti: l'atto di vision beatifica

Non si contraddicono il sommo gaudio nell'appetito intellettivo e sommo il dolore nell'appetito sensitivo.

Divaricano le *sedi.*

L'appetito sensitivo innerva il corpo, spontaneo dinamismo di ciechi moti alteratori, vivaio di passioni corporali e animali, teatro la psiche. « Voluntas naturae ».

L'appetito intellettivo innerva i pinnacoli dell'anima, o pneuma, dinamismo a ragion veduta di atti consapevoli e liberi, vivaio di passioni spirituali, teatro lo spirito. « Voluntas spiritus ».

Divaricano gli *oggetti.*

Oggetto di vision beatifica, nell'appetito intellettivo, è l'Essere di Dio, amorosa infinità del Bene ultimo, ove l'anima si perde in estasi e gusta la Beatitudine.

Oggetto di sperimentazione empirica, nell'appetito sensitivo, genesi d'un dolore fisico enorme, è il male che violentemente opprime la carne e la psiche.

La quotidiana odissea è documentazione icastica del coesistere in noi, e del loro armonico comporsi, d'un dolore fisico, non importa se aspro e diuturno, coi più soavi tripudi dell'anima.

Certo occorre il connubio amore- dolore, trasfigurante l'amore il dolore.

Innumeri madri si sobbarcano a sacrifici inauditi, cumulano le notti insonni, vigili e prodighe al capezzale dei figli. Paghe d'assisterli, felici di vederli a poco a poco guarire, logorano la salute, non risparmiano la vita. Larve, simulacri di donna. Miracoli d'amore. E più la rinuncia dilaga, più strugge e distrugge, più sa di martirio, e più l'anima avvampa di gioia.

Perentoria, inoltre, è l'esperienza dei mistici, in cui smorfie, spasimi, l'orrido sconcio di atroci dolori decantano fulminei, s'incolorano di luci paradisiache, d'un gaudio celeste.

S'affaccia nondimeno un'obiezione seria.

L'unità di corpo ed anima non esigeva forse, in Cristo uomo, che la vision beatifica spendesse la Beatitudine dall'anima sul corpo, sì da respingerci, se non impedirvi, qualsiasi dolore?

L'unità bivalente è ferrea correlatività di mutui scambi. L'anima, principio di vita, informa il corpo e ne dirige gli atti. D'altra parte ha bisogno del concorso dei sensi, d'immagini o ricordi. Conosce, vuole ed ama, repelle, gode e si rattrista, tributari i nuovi atti alla fantasia e alla memoria.

La rifrazione dell'appetito sensitivo nell'appetito intellettivo, parallela e reciproca, precipua, la rifrazione dell'appetito intellettivo nell'appetito sensitivo, avallano in noi uomini il sintonismo di anima e corpo, la bipolarità del nostro essere.

Giganteggiano le passioni spirituali. Dettano legge. la vision beatifica dunque, beatitudine dell'anima, dovrebbe — rifrattasi sul corpo — espungere qualsiasi dolore fisico, connesse le passioni corporali ed animali.

Senonché, *immediata* adesione a Dio, la vision beatifica astrae in tronco dalle specie sensibili e intelligibili. E' un atto che l'anima non espleta se non in virtù del « lumen gloriae », non già per l'unione sostanziale col corpo, grazie al concorso dei sensi. Atto di regia indipendenza e trascendenza.

Nessuna rifrazione « necessaria », quindi, sull'appetito sensitivo. « Opportunità », sì, indiscussa l'efficacia. Ciò documenteranno, chiuso l'Eskaton, i corpi glorificati.

Il corpo di Cristo recepì, fugace, la rifrazione dell'anima in beatitudine sovra il Tabor, eminentemente e indeperibilmente dopo la risurrezione. Prima, no. La Kenosi reclamava in Lui la passibilità del corpo. Né, siccome postula l'indipendenza e la trascendenza dell'atto di vision beatifica, la rifrazione era « necessaria ».

In Cristo — al tandem — sommo il gaudio ai pinnacoli dell'anima si disposò con un dolore fisico all'acme, in termini di passioni corporali e animali.

Indiziatoria, se non rivelatoria del dramma di Cristo, eppur pallido specchio, è l'intuizione dei mistici che deliba l'estasi di mezzo agli strazi della carne. Ebbro l'amore di dolore, esperisce, nutre — in quel crogiolo — la fiamma del tripudio.

La non contraddizione tra il dolore dell'anima e la vision beatifica

Incalza il punto limite, a filo d'una contraddizione non fittizia.

Non v'ha dubbio. Sfocia il dolore fisico in dolore pneumico, spiritualizzate di volta in volta le passioni corporali e animali. Nobili e sconvolgenti i contenuti etici, drastici motivi, spiritualizzano *ab imis* il dolore, arroventano i pinnacoli dell'anima, nude passioni spirituali. D'ogni dolore rigurgita lo spirito. Fu, in Cristo, l'estrema ambascia.

Aleggia così, non fittizia, la contraddizione.

Gaudio e dolore confluirono, sommi, nell'appetito *intellettivo* di Cristo. E non basta. *Simultanei,* abbracciarono il *medesimo oggetto:* la Croce.

Dal Getsemani al Golgota l'anima parve spezzarsi. Gioiva immensamente, di vision beatifica, del suo Olocausto d'amore; ma, all'unisono, n'assaporava sino alla feccia, indicibilmente, i crudeli supplizi, il peso dell'universale peccato, l'amarissimo Calice.

In realtà avremmo la contraddizione, semmai coincidesse, in Cristo, gli angoli di estimazione e sperimentazione psicologica dell'oggetto in causa. Il che non accadde. Inequivoca è la diagnosi di S. Tommaso.

Mediante la vision beatifica, l'anima di Cristo vide — in Dio e al modo di Dio — la Croce Olocausto « sub aspectu boni »: unico strumento idoneo a restituire a noi uomini la filiazione divina, o vita eterna, bene esimio di ineguagliabile amabilità e fecondità.

Vide invece, di scienza infusa ed empirica, satura — in se stessa e per se stessa — di Kenosi, « sub aspectu mali », la Croce Olocausto: ingiuria al Padre, abominio, l'universale peccato; castigo, espiazione condegna, di martirio in martirio, lo sfacelo del corpo, da cui rifugge d'istinto la natura.

Si dissolve, a stringere i nodi, la contraddizione. Non più « affirmatio simulque negatio unius de eodem sub eodem aspectu ». E' sotto *diversi aspetti* che il medesimo oggetto, Kenosi o Croce, riempie di gaudio e di dolore l'anima del Cristo.

Ma, se sfuma la contraddizione, rimane il Mistero. Incombe e dà il brivido. Possono coesistere, sussistono all'unisono, sommi, nell'appetito intellettivo di Cristo, il gaudio e il dolore. L'enigma è « come » si armonizzino.

Essenza e facoltà

S. Tommaso si domanda al riguardo, se l'anima di Cristo abbia *sofferto* appieno, o in parte, e se, agli antipodi, abbia *goduto* di visior beatifica plenariamente o no (cfr. *o.c.*, III, q. 46, aa. 7-8).

Scevera entro l'anima, pneuma, rilevandone la semplicità congenita, l'essenza dalle facoltà ivi radicantisi.

Il criterio l'autorizza a concludere, *circa i dolori,* che l'anima di Cristo ha sofferto appieno secondo la sua essenza, in parte secondo le sue facoltà.

In dettaglio.

Spicca, tra le facoltà dell'anima, l'appetito intellettivo, implicando e la « voluntas naturae », a titolo di « thélesis », e la « voluntas spiritus », o « boùlesis ».

Non trattasi di facoltà duplice, ma di due atti dell'identica facoltà: l'uno — grazie alla vision beatifica — afferra le cose in Dio e al modo di Dio; l'altro — grazie alla scienza infusa ed empirica — le afferra in se stesse e per se stesse.

Ond'è che l'anima di Cristo, se conobbe il dolore in chiave di « voluntas naturae », o « thelesis », non lo conobbe in chiave di « voluntas spiritus », o « boùlesis ».

Ossia. Laddove la scienza infusa ed empirica esplicitavano, nel Sacrificio, in se stessi e per se stessi, vuoi il male proprio (martirio del corpo, ambascia di morte), vuoi il male degli uomini (l'universale peccato), la vision beatifica vi intuì, in Dio e al modo di Dio, l'infinita carità del Padre disponente tutto al Bene (filiazione divina, vita eterna).

Simile, l'anima in gloria dei giusti vede in Dio, con gli occhi di Dio, in Luce di Bene, i dolori e i castighi che crocifiggono i cari ancor lontani.

Non varia il criterio circa i *gaudi celesti.* Analoga è la soluzione.

L'anima di Cristo, integra la semplicità congenita, ha goduto appieno, di vision beatifica, secondo la sua essenza, in parte secondo le sue facoltà (cfr. *o.c.,* I, q. 79, a. 9; *In III Sent.,* d. 15, q. 2, a. 3; *De veritate,* q. 26, a. 9).

Emblematico, Cristo accostò il mistero della Croce al poema d'una donna, cui le doglie della maternità non offuscano, eccitano anzi, l'esaltante pregustazione del figlio nascituro (cfr. Gio. XVI, 21).

La prassi registra il confluire e il comporsi di più atti diversi, se non contrari.

In noi il dolore dei peccati nostri non trascolora forse l'anima, in comunione con Dio, d'un gaudio sereno?

All'unisono gli uomini pensano e vogliono, amano ed odiano. Colloquiano gli angeli, s'occupano di noi, e, all'unisono, vivono in Dio di vision beatifica.

Il dinamismo dell'anima

La *difficoltà* ad ammettere la contemporaneità di più atti investe il dinamismo dell'anima, siccome fruisse di energie delimitate e le esaurisse in un sol atto, impari dunque ad atti diversi, paralleli, simultanei.

Il che poggia sul falso supposto d'una progressiva depauperazione di energie, mentre esula l'anima, nulla incide la semplicità congenita, la spiritualità o immaterialità.

Divisione e corruzione chiosano lo spreco di virtù fisiche, lo scemar del « quartum »: e ciò s'addice alla materia, non allo spirito.

Se, *de factu,* le illimitate energie dell'anima coagulano di volta in volta, sfornano un sol atto, è perché l'unione sostanziale con il corpo ne condiziona il dinamismo in dipendenza estrinseca dai sensi.

Materializzati e quantificati, di continuo si logorano i sensi, fungo-

no a scapito d'un notevole dispendio di energie. Pregni di limiti, strettoie, non filtrano le cose se non ad una ad una.

Ed ecco il pensiero, ligio di volta in volta all'immagine che lo fa insorgere, o lo rinnova dietro stimoli mnemonici, circoscritto lì, incapace ad un tempo d'apprendere oggetti differenti, incapace d'atti simultanei diversi.

Ma se, di scienza empirica, l'anima è in *dipendenza estrinseca* dai sensi, vi eccepisce di scienza beatifica ed infusa: in grado quindi, nell'area di queste due scienze, a porre — incomposita, semplicissima, per la sua spiritualità — più atti simultanei diversi, sì da sperimentarne ad un tempo gli effetti polimorfi, contesa da oggetti differenti e da molteplici influssi.

Fu il caso di Cristo. Passioni in antitesi convennero in Lui, si coordinarono su scala gerarchica, si fusero armoniche: desiderio e ripulsa, audacia e paura, gaudio e dolore. Da esse scaturì la Kenosi.

Pellegrino in terra, l'uomo Cristo visse la scienza empirica alla stregua di noi uomini. Già cittadino dei Cieli visse la vision beatifica e la scienza infusa, archetipo dei nostri destini. Sincronizzò le tre scienze. Sublime le sintonizzò.

Scevri di contraddittorietà, si toccano gli estremi, il giolito e lo spasimo, in aureo, olimpico, ineffabile equilibrio.

« Sub specie aeternitatis »

La teologia e la psicologia della Passione di Cristo ci insegnano a vivere. Duplice è l'ottica che regola la vita di quaggiù.

C'è un'*ottica naturale.*

Non travalica i limiti spazio-temporalistici, l'immediato perituro, l'« hic » e il « nunc ».

Noi valutiamo le cose « sub specie mundi ».

E' la visione angusta, fluida ed effimera dei miopi, gli uomini terrestri, adoratori del secolo. Un punto di vista che, lungi dal raccogliere in unità la vita, ne disperde atti e fatti, la dissemina a sbrendoli, su una linea spezzata.

Tutto d'improvviso è al tramonto, contingentismo incongruo, irragionevolezza, caos, solitudine, alienazione e desolazione. La sera della vita.

Vedere le cose « sub specie mundi » è vederle « sub aspectu mali ».

C'è un'*ottica soprannaturale.*

Si libra al di là dei fenomeni, li inquadra dall'alto e domina, in Dio, il filone storico.

Noi valutiamo le cose « sub specie aeternitatis ».

Olistica è la visione, panoramico l'angolo prospettico. Attraverso la Fede, germe del Lume di Gloria, in Cristo che l'incorpora, assimilandolo a Sé, l'uomo scopre l'amorosa ragion d'essere di ciascun fenomeno, segreta la realizzazione d'un piano divino salutifero. E' il punto di vista di Dio: onnipresente, onnisciente, onnipotente; lo stile d'una Bontà squisita e infinita.

Più non turbano o frustrano le fasi incerte, l'alea di peripezie inique, i rovesci di fortuna, gli abbandoni, i vuoti. Non più la frammentarietà dell'ordine cronologico, ma la circolarità dell'ordine logico.

Avulsi in linea spezzata, absoni, se non in fiero contrasto, non s'avvicendano atti e fatti. Affulge splendida la trama. Coevi, si legano correlativi i fenomeni. Si cointendono e si cointegrano. Collimano.

Di già l'esordio inalvea l'epilogo: già s'identificano il dolore con la gioia, l'ingiuria con la riparazione, il male che trionfa beffardo col bene che sillaba l'ultima parola.

Vivere in Dio, cogli occhi di Dio, la vita di quaggiù — e lo sanno i mistici — è vivere dolce, in placida requie, l'imperturbabilità e la stabilità di Dio. Fiduciosi sempre. Mai sorpresi. Arbitri, e non servi.

Dio non ha fretta. Non paga il sabato. In Dio l'uomo stravince. Ci minacciano e intimoriscono? Siamo noi, impavidi, ad incutere paura nel nome di Dio. Ci incarcereranno e ci incateneranno? Siamo noi che, liberi, ribadiamo ai polsi dei tiranni l'oppressione vigliacca. Ci torturano e ci riducono al silenzio? Siamo noi i carnefici del boia, e il nostro silenzio è un grido che soverchia l'urlo delle folle in delirio. A impoverirci è l'ingiustizia o l'infortunio? Siamo noi i più ricchi, depositari d'un tesoro che il tarlo non corrode e i ladri non trafugano. Ci compiangono nei lutti? Siamo noi i meno soli, poiché i Morti, viventi in Dio, presenti più di prima, più dediti e prodighi, dimorano con noi.

L'eterna Beatitudine inaugura le beatitudini evangeliche.

Lacrima l'ottica *naturale.* Non spiega, dentro e fuori di noi, se non l'inanità d'ogni cosa, lugubre il pessimismo.

Tutto l'ottica *soprannaturale* reimpreziosisce.

Imitazione « ad extra » di Dio, infinita Bontà superfluente, ogni cosa irradia il bene attorno a sé, dona e si dona. Di ruolo in ruolo cospirano all'Uno gli scopi intermedi. Arride d'ottimismo il filone storico e l'omega cosmico.

Scroscia buia la contingenza, dilania ai fianchi la montagna dell'essere, crocifigge il corpo e l'anima, ma svetta lo spirito — custode — oltre le nubi, tra i cieli quieti, immobili, gonfi di Luce, in braccio al « nunc stans ».

Vedere le cose « sub specie aeternitatis » è vederlo « sub aspectu boni ».

Mistero di Amore

Il binomio dolore-gaudio, entrambi sommi, sincroni e sintoni, cala il mistero di Cristo, Uomo-Dio, dall'empireo dell'astrattezza di fredde categorie metafisiche nel tessuto carneo di viva concretezza, in righe esistenziali.

Incarnazione redentrice, Cristo, mediandone l'unione, coopta Cielo e Terra, l'essere d'ogni cosa. E' l'Essere. Il Tutto. La piramide teandrica.

Alle basi l'umanità assunta, in cima la sua divinità di Logos, sussistono indivise, ma non confuse, nell'ipotesi del Verbo.

L'Io ontologico del Verbo non tange l'io psicologico di Cristo uomo, l'autonomia dell'anima. Però, unico, identico soggetto di possessione e attribuzione, rivendica la responsabilità di quegli atti umani entitativamente e intenzionalmente.

Un tal bilancio di dati acquisiti sventaglia a scorci il Mistero.

Verbo umanatosi, l'uomo Cristo sviluppò il corpo inerme, la psiche in fremito, la segnaletica dei sensi e la dialettica dei raziocini. Accomunandosi a noi, esperì la contingenza in limiti spazio-temporalistici, che variavano di prosieguo, legge la scienza empirica.

Ebbe, d'altronde, fin dall'inizio, innate le idee d'ogni cosa, più — sì da svelarne l'essere *ab imis*, in Dio e al modo di Dio — la vision beatifica, intuizione di Dio stesso. Ovvio, da quel livello, non conobbe evoluzione di sorta.

Raggiava, in ultimo, l'eterna scienza del Verbo.

Multipla, a zone concentriche, è la scienza di Cristo. Vi s'adegua l'amore. Estua, all'atto di illuminarsi, la vita. Cresce l'amore di luce in luce.

C'è l'amore dell'appetito sensitivo. Ha la musicalità, la pastosità, la rugiadosità della carne, il ritmo esistenziale delle passioni corporali ed animali.

C'è l'amore dell'appetito intellettivo. N'ampliano i cerchi luminosi la scienza empirica e le idee innate, che infeudano le passioni corporali ed animali, trascrivendole in passioni spirituali, lo spirito autonomo, arbitro d'un amore libero, a ritmo esistenziale ulteriormente accentuato.

C'è, compiutissimo, l'amore di vision beatifica: immutabile adesione al Sommo Bene, effusione di Carità infinita, esistenzialista la Vita di Dio in noi col ritmo del Cuore medesimo di Dio.

Al triplice amore di Cristo, l'Uomo archetipo, presiede l'amore divino del Verbo, primigenio, antonomastica Pienezza.

La Croce esaspera il mistero d'amore dell'uomo-Dio, amore all'acme, umano e divino. E' il dialogo di due abissi: l'abisso d'un dolore che non ha misura, d'un gaudio ch'era beatitudine celeste, repleti ambedue d'amore umano e divino.

La vastità dei dolori, la densità del soffrire gli straziarono carne e psiche. Riboccarono incontenuti. Estrema fu l'ambascia, spasmodica tensione tra l'immane ripugnanza nativa e l'incondizionata, meditata, appassionata sommissione ai Voleri del Padre.

Rasentò il soffrire le soglie della vision beatifica. Lì, acme d'amore, s'adempì il paradosso d'un dolore gaudioso e d'un gaudio doloroso.

« Desiderio desideravi ». L'Amen esplodeva in Alleluia. Felice d'immolarsi per noi, come una madre per i figli, Cristo morì d'amore e di dolore — empito di giubilo l'Olocausto, ineffabilmente — a che noi vivessimo di Lui, in Lui, immagini viventi di Dio Padre:

« Cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos » (Gio. XIII, 1).

Il gaudio eguagliò l'amore, entrambi crocifissi dal dolore:

« Haec locutus sum vobis, ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur » (Ib. XV, 11).

L'assimilazione a Cristo

Il mistero di Cristo schiude la soluzione al mistero nostro. È in virtù dell'amore se noi, ad onta di innumeri dolori, possiamo volgere tutto in bene, se esultiamo di gioia in proporzione del dono che ciascuno fa di sé a redenzione dei fratelli.

L'amore di Cristo, Verbo umanatosi, lievita in noi la vita di Grazia. E l'amore di Cristo è l'Amore di Dio, lo Spirito Santo:

« Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis » (Rom. V, 5).

Figli di Dio, viviamo nel Cristo la vita di Dio:

« Qui enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei... Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei. Si autem filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi. Si tamen compatimur, ut et conglorificemur » (Ib. VIII, 14-17).

Non c'è forza al mondo che prevalga sull'amore, se non un amore più gagliardo. Principio di vita in noi, trascende l'Amore di Dio, lo Spirito Santo:

« Si Deus pro nobis, quis contra nos? » (Ib. VIII, 31).

Onnipotente l'Amore di Dio può dunque esigere — gaio e sereno il cuor nostro — qualsiasi rinuncia, spinto al martirio il sacrificio.

Stringi i nodi, l'Incarnazione redentrice concilia le antitesi di materia e spirito, di finito e infinito, di tempo ed eternità, di morte e vita, di dolore e gaudio.

Assimilazione al Verbo umanatosi, la Grazia cristiforme ripete in noi il mistero della Croce:

« Christo confixus sum cruci. Vivo autem, iam non ego, vivit in me Christus » (Gal. II, 19-20).

Esulta il cuor nostro di mezzo al martirio:

« Superabundo gaudio in omni tribulatione mea » (II Cor. VII, 4).

La vita di Cristo in noi è vita di martirio. Se non del sangue, martirio d'una carità che salva i fratelli.

Ancora in atto la Passione — diurna e diuturna Kenosi dell'Eskaton — trova noi, testimoni fedeli, protagonisti, a vantaggio della Chiesa, Corpo mistico di Cristo:

Nunc *gaudeo* in passionibus pro vobis, et adimpleo ea, quae desunt passionum Christi, in carne mea, pro Corpore eius, quod est Ecclesia » (Col. I, 24).

Passione del chicco di grano (cfr. Gio. XII, 24-26).

Passione del Pane di Vita (cfr. Ib. VI, 51).

Passione eucaristica, anamnesi esistenziale, metastorica della Croce,

ripresentazione perenne d'un tal mistero, noi tramiti e compartecipi in Cristo.

Sospensione o no della vision beatifica?

Che i dolori agonici, laddove la Passione toccò lo zenit, abbiano potuto sospendere, nell'anima di Cristo, la vision beatifica (cfr. Mtt. XXVI 38; XXVII, 46; Lc. XXIII, 46), ritennero — alla scuola di M. Cano — Gregorio da Valenza e A. Salmerone, reputano oggi alcuni teologi ed esegeti (cfr. MELCHIOR CANO, *Loc. Th.*, l. 12, c. 13).

Noi accreditiamo la plausibilità di questa teoria purché si discrimini, in chiave di Gloria, il carattere di vision diretta — l'intuizione di Dio, e d'ogni cosa in Dio, fontalmente al modo di Dio — dal carattere beatificante.

Non v'ha dubbio. « Comprehensor simul ac viator », l'uomo Cristo fruisce, sino a che non risorga, d'una vision beatifica, o Gloria, « sui generis », contesa di stadio in stadio da un dolore fisico e pneumico in ascesi, appunto la Kenosi. Non è la Gloria degli Angeli o degli eletti, ove i due caratteri si sposano indissolubili.

L'ultimo respiro di Cristo: « In manus tuas, Pater, commendo spiritum meum » (Lc. XXIII, 46) non indica l'ingresso o il ritorno dell'anima tra le mani del Padre, dopo l'abbandono, o la separazione previa. Osta l'unione ipostatica per cui l'anima in Gloria è *sempre* in Dio:

« Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis... *plenum gratiae et veritatis* » (Gio. I, 14).

Incorporandoci e rappresentandoci, Cristo consummò vicaria la Kenosi espiatoria. « Consummatum est ». Restituì quindi al Padre l'umanità redenta. A noi, figli dell'ira, nemici di Dio (cfr. Ef. II, 3), la Grazia spalancava i Cieli (cfr. Ps. XXXI, 6).

In un grido eruppe l'ultimo respiro di Cristo, culmine del suo inno latreutico ,a dimostrare ch'Egli — spontanea, consapevole, libera — sofferse ed offerse la Kenosi in ossequio al Padre: « Oblatus est quia ipse voluit » (cfr. Is. LIII, 7). Dall'esordio all'epilogo.

Volle, dinanzi alla morte, con quell'atto d'incondizionata fiducia nel Padre, esser d'*esempio* a noi a che noi affrontassimo il Mistero dell'Al di là con egual disposizione di spirito.

Ciò non dovrebbe stupirci. Anche prima di far risorgere Lazzaro, Cristo s'appellò al Padre, ma aggiunse subito:

« Ego autem sciebam quia tu semper me audis, se *propter populum*, qui circumstat, dixi, ut credant quia tu me misisti » (Gio. XI, 42).

Un'altra invocazione stentorea, e più che grido, parve un urlo di dolore, insinua, nell'anima di Cristo, la sospensione della vision beatifica: « Deus, Deus meus, quare me dereliquisti? » (Mtt. XXVII, 46).

Loquente il Cristo a nome proprio o in vece nostra, non importa. Esprimeva — l'urlo — l'abbandono e la maledizione di Dio, vittima lo spirito dell'universale peccato.

Non è forse il peccato *aversio a Deo?* E la maledizione di Dio un giudizio di rottura definitiva: « Discedite a me, maledicti »? (Mtt. XXV, 41).

Vicaria la Kenosi espiatoria saldò allora lo scotto più drastico. Degustò la feccia del Calice.

Cristo rimase solo, indifeso dentro e fuori, percosso dall'ira ultrice di Dio, da tutto l'odio, e l'oltraggio, e il ludibrio, e il coacervo dei supplizi.

Solo col peccato, in limpida, traslucida coscienza, auspice la scienza infusa, misurandone l'immensità in Dio, cogli occhi di Dio, di vision diretta, ma non beatifica.

Fu un attimo. Non arrise Dio, Sommo Bene, né la Passione « sub aspectu boni ». L'abbandono nondimeno, piena e tetra la solitudine, non scissero l'unione ipostatica, non sminuirono l'amore di Cristo al Padre (cfr. Ps. XXII).

7. LA SPERANZA DI CRISTO E LA REINTERPRETAZIONE DI MC. XIII, 32

La gloria ai fastigi

« Sui generis », a titolo di Kenosi, la vision beatifica dell'uomo Cristo, unigenito Figlio in persona, contesa dal dolore, non gli glorificò di riverbero la carne.

Attraverso la morte, assolto il Decreto di Dio, espiatoria e meritoria, la Kenosi vicaria, nonché redimere noi uomini, sublimerà ai fastigi l'umanità del Cristo risorto, in termini esaustivi la vision beatifica, compiutissima la glorificazione della carne.

In linea di Kenosi, la vision beatifica « sui generis » legittima una reinterpretazione di Mc. XIII, 32 e di Mtt. XXIV, 36.

Il giorno del giudizio ultimo concerne l'esito dei secoli, i supremi destini dell'umanità redenta, l'onnimoda regalità del Cristo.

Seppur divino un diritto di nascita al riguardo vigesse nel Cristo uomo, in quanto era l'unigenito Figlio in persona, il Verbo umanatosi vi abdicò secondo i canoni kenotici.

Al più, di scienza teorica, non già a livello pratico e dinamico, il Cristo *soteriologico* conobbe il giorno del giudizio ultimo, incapace di tradurlo in atto e di egemonizzarlo.

Non spetterà se non al Cristo *escatologico*, per diritto di conquista — Cristo risorto e glorioso, che siede in Cielo alla destra del Padre — l'onnimoda regalità, arbitro dei supremi destini dell'umanità redenta: non più « Servus Jahve », a titolo di Kenosi, ma « Dominus-Adonai », ricolmo di Gloria, siccome postula *de iure* l'unione ipostatica:

« In similitudinem hominum et habitu inventus ut homo, humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem Crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi *nomen*, quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genuflectatur caelestium, terrestrium et infernorum. Et omnis lingua confiteatur quia *Dominus* Jesus Christus in gloria est Dei Patris » (Fil. II, 7-11; cfr. Rom. I, 3-7; XIV, 11; Eb. I, 5; Att. II, 36; Ap. XIX, 11 e ss.).

E' la risurrezione che sigla ai fastigi la glorificazione del Cristo uomo, meritata con la Kenosi (cfr. Rom. VIII, 24). Lì, da Betlem al Golgota, convergono gli aneliti d'una turgida speranza.

Ovvio, non la speranza virtù teologale, speranza di noi uomini d'accedere agli appannaggi salutiferi di Grazia e di Gloria.

Verbo umanatosi, subito l'uomo Cristo è « plenum gratiae et veritatis ». Adamantina certezza, la speranza che lo strugge risponde a un diritto divino.

Carne ed anima — in Cristo — glorificò ai fastigi la risurrezione.

N'empì la carne di doti pneumatiche, e l'impassibilità, e l'incorruttibilità, e l'agilità, e la compenetrabilità, e la luminosità. Preannunzio il Tabor, le doti derogano ai parametri dell« hic et nunc ». Non demorderanno mai (cfr. I Cor. XV).

N'empì l'anima di Gloria celeste in termini esaustivi, fissandola nell'eternità di Dio, immune da alee e defalchi: non più contesa dai tormenti della Kenosi la vision beatifica, aperta — a livello pratico e dinamico — alla Escatologia del Regno, alla Parusia, all'ultimo giudizio di Dio sul filo d'un Messianismo trascendente il Messia, ai supremi destini del mondo. Onnimoda emerge la regalità in Cristo reso « Signore » d'ogni cosa.

Eppur Dio avoca a sé l'ultimo giudizio:

« De die autem illo, vel hora, nemo scit, neque angeli in coelo, neque Filius, nisi Pater » (Mc. XIII, 32).

S'allarga il monopolio di Dio ai contenuti del giudizio ultimo:

« Calicem meum bibetis — dichiara Cristo ai figli di Zebedeo —; sedere quidem ad dexteram meam vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo (Mtt. XX, 23; cfr. Ib. VI, 6 e 14; XVIII, 35).

A conferma, i vaticini biblici d'indole apocalittica non attribuiscono se non a Dio l'escatologia conclusiva del Regno, perfetta la teocrazia in atto che non tollera alcuna mediazione umana.

Incide il Messianismo, ma sorpassa il Messia. E cioè spentisi i secoli, stabilito il Regno di Dio dovunque in mezzo agli uomini, il Messia dovrà cedere il posto alla Maestà di Dio (cfr. Is. II, 6-22; XXIV-XXVII; LXIII, 19-LXIV, 1; Ez. XXXVIII - XXXIX; Salmi XCIII, XCVI-XCIX).

Senonché, ecco l'enigma. Il Figlio dell'uomo rivendica maiestaticamente l'escatologia conclusiva del Regno, perfetta, in atto, la teocrazia di Jahve.

La rivendica nelle parabole e nei discorsi, di cui l'ultimo giudizio e i supremi destini del mondo intelaiano il tema (cfr. Mtt. XIII, 41, 47 ss.; XVI, 27; XXIV, 30 ss.; XXV, 31 ss.).

La rivendica dinanzi a Caifa e al Sinedrio con giuramento solenne (cfr. Mtt. XXVI, 63).

Che la rivendichi come Verbo di Dio, non fa specie. Ma la rivendica anche come Figlio dell'uomo, dopo averla respinta da sé in quanto tale.

L'enigma adombra l'assurdo. Focalizziamolo.

Da un lato il Figlio dell'uomo dice di non conoscere — del giudizio ultimo — né il giorno, né l'ora, impari a deciderne i contenuti; d'altro lato è lo stesso Figlio dell'uomo, in quanto tale, ad equipararsi a Jahve, che lì s'arroga, arbitro sovrano, i medesimi diritti e poteri di Dio Padre.

Si dirime l'enigma se noi discerniamo il Cristo soteriologico dal Cristo escatologico.

A. *Figlio dell'uomo in senso soteriologico* è il Cristo storico. « Servus Jahve ». Incorporandoci e rappresentandoci, espleta vicaria la Kenosi espiatoria e meritoria. Uomo dei dolori, tiene le voci nostre a copertura d'un'umanità carica di peccati (cfr. Is. LIII). Verbo umanatosi,

sì da redimerci, abdica in parte ai propri diritti e poteri d'unigenito Figlio in persona che riconquisterà, turgido di speranza inconcussa, sulla Croce.

Vibra di speranza inconcussa la petizione di Gesù al Padre:

« Ego te clarificavi super terram, opus consummavi, quod dedisti mihi ut faciam. Et nunc clarifica me tu Pater apud temetipsum, claritate, quam habui priusquam mundus esset, apud te » (Gio. XVII, 4-5).

Ai discepoli di Emmaus il Cristo della Kenosi apparirà il Cristo della Gloria, mentr'Egli illustra i vaticini vetero-testamentari:

« Nonne haec oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam? » (Lc. XXIV, 26; cfr. Ib. IX, 22; XIII, 33; XVII, 25; XXIV, 7).

B. *Figlio dell'uomo in senso escatologico* è il Cristo metastorico, risorto e glorioso, mancipio non più — nel corpo e nell'anima — ai limiti storici della Kenosi, effluente interezza e purezza dei doni messianici. E' il Cristo alla destra del Padre, anche come Uomo, ricco di tutta la gloria richiesta dalla sua persona di Verbo, coi medesimi diritti e poteri di Dio. Il Cristo d'ogni cosa « Signore », ricapitolazione nuova, catarsi e palingenesi, l'Archetipo, nucleo vivo ed attivo, redenzione in atto, regalità onnimoda.

Devesi alla Risurrezione, apogeo dell'opera salutifera, se l'investe tutta la gloria d'unigenito Figlio, la maestà di Dio Padre.

Non appena risorto, il Cristo — Alfa ed Omega (Ap. I, 17) — ipoteca l'Eskaton in fuga, i supremi destini del mondo, l'ultimo giudizio, quel giorno e quell'ora.

N'evidenziano i contenuti, a livello pratico e dinamico, le voci d'una « vision di Dio » che non ha riscontri in beatitudine e plenitudine. Nulla s'occulta al Cristo Signore.

ABBONAMENTI

Italia	L. 20.000
Estero	L. 30.000
Sostenitore	L. 50.000

L' abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 600 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l' abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 6.000